د. حسن مجيد العبيدي

من الآخر.. إلى الذات

دراسات في
الفلسفة الحديثة والمعاصرة
والفكر الفلسفي العربي المعاصر





دار الطليعة - بيروت

لدار الطليعة للطباعة والنشر
ص. ب ١١١٨١٣
الرمز البريدي ٩٠ ٧٢٠ ١١٠
بيروت ـ لبنان
تلفون ٠١/٣١٤٦٥٩
فاكس ٣٠٩٤٧٠ ـ ١ ـ ٩٦١
E.mail: daraltalia@yahoo.com

الطبعة الأولى
تشرين الأول (أوكتوبر) ٢٠٠٨

مِنَ الآخر.. إلى الذاتِ

دِراساتٌ في
الفَلسَفةِ الحديثةِ والمعاصِرة
والفِكرِ الفَلسَفيِّ العربيِّ المعاصِر

د. حسن مجيد العبيدي

أستاذ الفلسفة وتاريخها

كليّة الآدابِ ـ الجامعة المستنصريّة

دارُ الطّليعة للطّباعة والنشر

بيروت

الإهداء....

إلى روح الصديق العزيز والفيلسوف اللاهوتي الشهيد: الدكتور يحيى محمود المشهداني، الذي ذهب ضحية الكلمة الصادقة والعلم النافع في زمن الاحتلال الغاشم.

حسن

المقدمة

هذا الكتاب الذي أضعه بين يدي القراء فضلاً عن الدارسين للفكر الفلسفي، إنما كتبتُ أبحاثه في فترات متباعدة بعض الشيء قسمته على قسمين رئيسيين، إلا أنه يجمعها جامع واحد ومنهج واحد، وهدف محدد هو قراءة الفكر الفلسفي الغربي الحديث والمعاصر **(الآخر)** وقراءة الفلسفة العربية المعاصرة **(الذات)** في تعاملها مع موضوعات ذات طابع إما تراثي أو معاصر، من منظور مختلف.

ولأن **الآخر والذات** من الموضوعات المتقابلة منطقياً كما يرى أهل المنطق، لا بد من تحديد معنى الذات كي يتضح معنى الآخر.

يعرّف اللغويون معنى الذات بأنها: ما يصلح لأن يعلم ويخبر عنه. و"ذات الشيء": نفسه وعينه وجوهره. أما الفلاسفة وأهل الاصطلاح فإنهم يحددون الذات، بأنها: ما يُقوَّم به غيره، سواء كان قائماً بنفسه كزيد في قولنا: زيد العالم، أو كان غير قائم بنفسه كالسواد في قولنا: رأيت السواد الشديد. كما تطلق لفظة الذات على الماهية بمعنى ما به الشيء هو هو، ويراد به حقيقة الشيء ويقابله الوجود[١]. من هذا يتبين أن الآخر هو غير الذات، ولكنه قد ينعكس فيها ويتمظهر بمظاهر عدة.

من هذا يتضح ان موضوعات الكتاب التي ندرسها ما زالت تشكل حيوية في البحث الفلسفي إلى يومنا هذا، إذ ما زال البحث في موضوعات المعرفة الإنسانية والعالم هي أحد أهم موضوعات التفلسف الحقيقي في أي فكر فلسفي. ولهذا جاءت أبحاث هذا الكتاب في قسمه الأول تدرس هذه الموضوعات وغيرها، وتكشف عن بنية الفكر الفلسفي في العلاقة بين المعرفة الإنسانية ووجود العالم، الذي أنهمت به الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

ولأن **الفيلسوف** (أي فيلسوف)، وفي أي زمان ومكان، لا بد عند تفلسفه وإنشائه لمنظومته الفلسفية النسقية من أن يعود إلى تاريخ الفلسفة السابق عليه، كي يطلع عليه

---

(١) يراجع: جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، بيروت ١٩٨٦، ج١، ص ٥٨٠؛ كذلك، يوسف كرم، **المعجم الفلسفي**، القاهرة ١٩٧٩.

إطلاع المحاور والناقد، والمنقطع عنه، لحظة إنشاء النظام الفلسفي الخاص به، وجدتُ من المناسب أن أدرس هذا الموضوع بشكل مفصل لأبيِّن **مواقف الفلاسفة من تاريخ الفلسفة**، وأين يكون الحوار من هذا التاريخ؟ وأين تكون القطيعة معه وعنه بالنسبة للفيلسوف؟ فخصصت له أحد أبحاث هذا القسم.

ولأن العبقرية من وجهة نظر الفلاسفة لم تجد لها العناية في الدراسات الفلسفية بعد، وما هو موقف الفلاسفة من نشأة العبقرية؟ ومن هو العبقري؟ وما هي سماته؟ وجهتُ البحث في ذلك نحو أحد أهم الفلاسفة في العصر الحديث، ألا وهو الفيلسوف **شوبنهور**، هذا الفيلسوف الذي كتب في العبقرية كتابة المطلع الخبير على خبايا النفس الإنسانية للعبقري، لأكشف عن ذلك بشكل لربما يفتح الباب على مصارعه نحو دراسات لاحقة أخرى عند فلاسفة آخرين، ممن كتبوا في العبقرية أو وجهوا بحوثهم نحو الكشف عن مزايا العبقري من منظور فلسفي نفسي اجتماعي.

ولم يقف الأمر عند هذا الحد في هذا القسم بل درستُ أيضاً موضوعات أخرى فيه، منها الأخلاق عند **سبينوزا** قراءة نقدية، وقراءة في كتاب **هوامش في فكر القرن العشرين**.

وفضلاً عن ذلك، نجد أن الذات الفلسفية العربية المعاصرة قد أنهمت واهتمت هي الأخرى بدراسة موضوعات فلسفية محددة ومفتوحة ما بين **النص التراثي والآخر في علاقته بالذات**، وجدتُ من المناسب أن أدرس موضوعات فلسفية معينة في **القسم الثاني** من الكتاب، من التي أثَّرت وما زالت تؤثِّر في حضورها الفكري بتشكيل الوعي الفلسفي والأيديولوجي العربي المعاصر، هذا الوعي الذي ما زال مشدوداً بين النص الموروث والآخر المنفلت من أي تقييد أيديولوجي معين.

وقد تحددت أبحاث هذا القسم في دراسة موضوعات، من أمثال **مناهج المحدثين من المتفلسفة العرب المعاصرين في قراءتهم للنص الفلسفي التراثي العربي الإسلامي**، إذ انقسم هؤلاء الدارسون للنص الفلسفي التراثي إلى مناهج عدة، تسلحوا بها راهناً، وسافروا بها إلى النص التراثي ، فاستجلبوا التاريخ الفلسفي العربي الإسلامي إلى حاضرهم وفسَّروه وفق مناهجهم، بل وطوعوه لهذه المناهج وقولوه ما لم يقل به في زمن ظهوره. فوقعوا أسرى الأحكام المسبقة والتنظيرات الأيديولوجية المنغلقة على ذاتها، الرافضة لمخالفة الآخر لها.

في حين درسنا **موقف الفكر الفلسفي العربي المعاصر من الآخر**، ولا سيما في نقل النصوص الفلسفية **للآخر** في القرن العشرين، وبالتحديد في النصف الأول منه،

وكيف أثَّر هذا النقل للنصوص الفلسفية الغربية على تصورات وآراء الفلاسفة العرب المعاصرين في إنتاجهم للنص الفلسفي الخاص بكل واحد منهم، فضلاً عن أن هذا النقل قد لعب دوره المميز في الإنتاج الأيديولوجي للأفكار في الفكر العربي المعاصر وتوجهات هذه الأيديولوجيات، فقسمنا هذا المبحث على عقود من السنين كل عقد يتضمن عشرة سنوات أحصينا فيها ما ترجم من النصوص الفلسفي الغربية.

ولأن الفيلسوف الألماني **كانط**، كان هو الآخر من الفلاسفة الذين اهتم بهم الفكر الفلسفي العربي المعاصر في القرن العشرين، وجدنا من المناسب والضروري أن ندرس هذا الفيلسوف وكيف فهمه الفلاسفة العرب المعاصرين، وكيف حضر بنصوصه وفلسفته المتميزة في داخل نصوص هؤلاء الفلاسفة، سواء في كتاباتهم عن تاريخ الفلسفة أم في موسوعاتهم التي كتبوها أم في تأليفهم عن هذا الفيلسوف بكتب تحمل اسمه ومنهجه وفلسفته بشكل تفصيلي، كي تكتمل الصورة لدى القارئ والباحث عن كيفية حضور **الآخر في الذات** الفلسفية العربية المعاصرة.

ثم عرَّجنا على دراسة شخصيات فلسفية عربية معاصرة أثَّرت في الفكر الفلسفي العربي المعاصر وأثرته بإنتاجها الفلسفي المتميز أو بأطروحاتها الأيديولوجية الحاضرة إلى اليوم في أذهان الكثير من أتباعها، ومنهم بالأخص عبد الرحمن بدوي (ت٢٠٠١)، وأنطون سعادة (ت١٩٤٩)، وكان هذا الأخير قد درسناه من خلال نظرة وتقييم ساطع الحصري وناصيف نصار له، وكيف فهم هذان الدارسان فلسفة وفكر سعادة، وما هو موقفهما من أصالة هذا المفكر وطروحاته في السياسة والفلسفة والقيم.

ولأن الفكر الفلسفي العربي المعاصر وهو ينتج خطابه الفلسفي عن تاريخ الفلسفة العربية المعاصرة، تعامل مع جملة من المفكرين الذين لا يمكن تصنيفهم على أنهم فلاسفة خلص، بل على أنهم فلاسفة أدباء، أو أدباء فلاسفة، ومنهم على الأخص أبو العلاء المعري، إذ تعامل معه الخطاب الفلسفي التاريخي من مواقف مختلفة، إذ أخذه البعض على أنه فيلسوف شأنه شأن ابن سينا أو ابن رشد، ومنهم من اعتبره متفلسفاً على طريقة أبي حيان التوحيدي، فوجدنا من الضروري دراسة موقف هؤلاء من فلسفة المعري ثم أدلونا بدلونا في الموضوع وانحزنا إلى اعتباره فيلسوفاً ذا نسق فلسفي وإن كان أسلوبه في إنتاج الخطاب الفلسفي أدبياً وشعرياً.

بعد ذلك قدمنا قراءتنا **لشخصية فلسفية عربية معاصرة أثرت الفكر الفلسفي العربي المعاصر بجملة من الدراسات الفلسفية المعمقة**، ألا وهي شخصية الدكتور عبد

الرحمن بدوي، المفكِّر الوجودي العربي المعاصر.

فضلاً عن ذلك قدمتُ في هذا القسم دراستين، **الأولى**: عن واقع الفلسفة في العراق المعاصر ومستقبلها في ضوء المناهج الدراسية المعدة لطلبة الجامعات العراقية، وأثرها في تكوين فكر فلسفي مبدع وفلاسفة مبدعين ذوي أصول فكرية عراقية وعربية، أما **الثانية**: فكانت حول "القطيعة الابستمولوجية" كمصطلح، وهل يمكن لنا نحن المشتغلين بالفلسفة العربية المعاصرة ان نفيد منه ونكيفه لدراسة الفلسفة العربية تراثاً ومعاصرة؟

لا تعني هذه المقدمة سوى تقديم لطريقة منهج اتبعناه في **قراءة النص الفلسفي للآخر وللذات، أو للتعبير عن مواقف ذاتية من موضوعات فلسفية**، لربما تجد هذه الموضوعات من يتابعها ويفتح باب البحث والدرس والنقاش حولها، كي تثري الفكر الفلسفي العربي المعاصر، في زمن نحن أحوج ما نكون فيه **لتأكيد الذات أمام الآخر**، الذي مارس علينا سياسة الغطرسة والعدوان الغاشم، واحتل بلدنا في زمن تحررت فيه الكثير من البلدان من نير الاستعمار بشكله التقليدي والمطور منه، وأصبح العالَم في زمن العولمة والانترنت قرية صغيرة تتعايش فيها الشعوب على وفق حوار الحضارات، فأصبحنا وأمسينا نمارس دور صراع الحضارات على أرض الحضارات والفكر والفلسفة، **أليست هذه هي المفارقة الفلسفية بين الآخر والذات؟!**

القسم الأول

دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة

الفصل الأول ـ نظرية المعرفة في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر

الفصل الثاني ـ موقف الفلاسفة من العالم في العصر الحديث

الفصل الثالث ـ الفيلسوف وتاريخ الفلسفة

الفصل الرابع ـ مفهوم العبقرية في فلسفة شوبنهور

الفصل الخامس ـ علم الأخلاق لسبينوزا: عرض وتقييم

الفصل السادس ـ هوامش في فكر القرن العشرين

الفصل الأول

نظرية المعرفة في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر(*)

تمهيد

إن موضوع نظرية المعرفة Theory of Knowledge قد شغل اهتمام الفلاسفة منذ بدايات التفلسف عند اليونان، ومازال إلى اليوم يحمل هذا الاهتمام البالغ، إذ لا نجد فيلسوفاً مهما كانت منظومته الفلسفية التي يشيدها إلا وتحتل نظرية المعرفة لديه مكانة مديدة وعميقة.

ولأجل استقراء آراء الفلاسفة حول هذه الموضوعة، آثرنا أن نحددها عند الفلاسفة المحدثين والمعاصرين حصراً، ذلك أن مع الفلسفة الحديثة أخذ هذا الموضوع مركز الاهتمام الأول في بناء النظام الفلسفي للفيلسوف، بعد أن احتلت **الميتافيزيقا** مكانتها المديدة عند الفلاسفة السابقين ولاسيما اليونان من القدامى والفلاسفة العرب المسلمين وغيرهم في العصر الوسيط.

وعليه، سيكون هذا البحث منصباً على توضيح نظرية المعرفة كما عالجها الفلاسفة المحدثين والمعاصرين، ومن خلال ثلاثة محاور رئيسية، هي محور مصدر المعرفة، ومحور طبيعة المعرفة، ومحور إمكان المعرفة، بعد أن نسبق ذلك بتحديد لبعض المفاهيم الداخلة في صلب الموضوع، لأجل أن تكون مدخلاً لها، وتحديد تاريخية المصطلح وموضوع نظرية المعرفة.

(*) نُشر هذا البحث في **مجلة المعهد العالي للدراسات السياسية والدولية**، الجامعة المستنصرية، العدد ١، السنة ٢٠٠١.

أولاً ـ تحديد المفاهيم والاصطلاحات

(١). **نظرية**: Theory لفظ مرادف للنسق، أي أنها تُطلق على مجموعة المسلمات والمبرهنات، وهي جملة التصورات المؤلفة تأليفاً عقلياً، تهدف إلى ربط النتائج بالمقدمات، وهي تقابل المعرفة الساذجة أو المهوشة التي لا تستند إلى مجموعة من التصورات العلمية[١].

(٢). **معرفة** Knowledge: وهي فعل الذات العارفة في إدراك موضوع، وتعريفه إذ لا يبقى فيه غموض، أو التباس[٢].

(٣). **نظرية المعرفة** Theory of knowledge: وهي التي تستند إلى فهم العمليات العقلية، من حيث المصدر والطبيعة والإمكان .. وهذا هو صلب موضوعنا في هذا البحث.

(٤). **إبستيمولوجيا** Epistemology: وتعني علم المعرفة، وهي فرع من فروع الفلسفة تبحث في أصل المعرفة وبنيتها ومفاهيمها ومصداقيتها.

والإبستيمولوجيا مبحث نقدي في مبادئ العلوم وفي الأصول المنطقية لهذه المبادئ[٣]. فمثلاً الإبستيمولوجيا عند الفيلسوف الفرنسي ديكارت (ت١٦٥٠)، والفيلسوف الألماني كانط (ت١٨٠٤)، تبحث في المعرفة وحدودها إذ إنها مدخل ضروري إلى فهم الميتافيزيقا. في حين نجد الفلاسفة سبينوزا وهيجل و وايتهد يعتبرون الميتافيزيقا أساس الإبستيمولوجيا. أما الإبستيمولوجيا عند الفيلسوف المعاصر كارل بوبر فهي نظرية المعرفة العلمية، إذ يرى بوبر أن الفلاسفة قبله من أمثال ديكارت وهيوم وباركلي وراسل كانت إبستيمولوجيتهم إبستيمولوجية تقليدية بلا معنى لأنها تتناول المعرفة أو الفكر بالمعنى الذاتي، في حين يرى كارل بوبر أن المعرفة العلمية تنتمي إلى عالم النظريات العلمية والمشاكل والحجج الموضوعية.

(٥). **حسّ** Sense: يقال الحس على قوى طبيعية لها اتصال بأجهزة جسمية بها يدرك الإنسان والحيوان الأشياء الخارجة عنه، وبها يدرك ما يطرأ على جسمه من التغيرات. فضلاً عن أن الحس منه باطن وحس مشترك وهو القوة التي ترتسم

---

(١) ينظر: مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، ط١، القاهرة ١٩٩٩، مادة "نظرية".

(٢) المرجع نفسه، مادة "معرفة"، ويُقارن: جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج٢، بيروت ١٩٨٦، مادة "معرفة".

(٣) راجع محاضراتنا على طلبة الدكتوراه في مادة فلسفة العلم للعام الدراسي ٢٠٠٠ ـ ٢٠٠١.

فيها صور الجزئيات المحسوسة[1] وهناك الحواس الخمسة.

(٦). **عقل** Intellect, Reason, Mind: قوة في الإنسان تدرك طوائف من المعارف اللامادية، إذ يدرك العقل أولاً ماهيات الماديات، أي كنهها لاظاهرياً، ويدرك ثانياً معاني عامة مثل العلة والجوهر، ويدرك ثالثاً علاقات أو نسباً كثيرة، ويدرك رابعاً المبادئ العامة في كل علم وفي العلوم إجمالاً، ويدرك خامساً وجود موجودات غير مادية مثل اللّه والنفس والعقل نفسه[2].

(٧). **إدراك** Perception: إحاطة الشيء بكماله أو حصول الصورة في العقل، وعند الفيلسوف ديكارت يقال الإدراك الحسي على الإحساس والتخيل وتصور الأشياء العقلية المحضة. والإدراك على أنواع، منها باطني وهو وقوف الإنسان على إحساساته ومشاعره الداخلية، ومنها حسي ومنها فطري، وهو مصطلح أطلقه الفيلسوف جون ديوي على مرحلة البحث التي كان فيها الإنسان يجعل مدار نظرته إلى الأشياء هي المتعة والمنفعة. والإدراك منه الواعي وهو معلوم بالشعور، وإدراك ضعيف غير واقع في الشعور، في حين يميِّز الفيلسوف كانط بين الإدراك التجريبي الذي يربط الظاهرة وبين الوجدان والإدراك الخالص وهو عين الوجدان الذاتي[3].

(٨). **الفهم** Understanding: قوة تلقائية وظيفتها الحكم، أي الربط بين الظواهر، وذلك برد ظاهرة مشروطة إلى ظاهرة مشروطة وهكذا دواليك، والفهم عند الفيلسوف أفلاطون نوع من المعرفة يقع بين الظن Doxa، والحدس Intuition، وعند الفيلسوف أرسطو الفهم هو النشاط العقلي بعامة.

(٩). **تصور** Concept: التصورات معاني أولية ليست مستفادة من التجربة، مثل معنى الوحدة والكثرة. وهو رأي المذهب العقلي، أما المذهب الحسي فينكر ذلك.

ثانياً ـ نظرية المعرفة (تاريخ المصطلح)

يعود تاريخ استعمال نظرية المعرفة بهذا التحديد الدقيق للمصطلح إلى الفلسفة الحديثة، إذ ذاع استعماله مع الفيلسوف جون لوك في القرن السابع عشر ميلادي، فقد أسس لهذا المصطلح في كتابه الموسوم **مقال في الفهم الإنساني**، الذي ألفه عام

---

(١) يُراجع: مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، مادة "حس".

(٢) المرجع نفسه، مادة "عقل"

(٣) المرجع نفسه، مادة "إدراك" ويُقارن: جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج١، مادة "إدراك".

١٦٩٠، وبه تم تحديد التاريخ الفعلي للبحث في نظرية المعرفة. هذا الكتاب يمثل عهداً جديداً في تاريخ التفكير في مشكلة المعرفة.

يقول لوك: إنه قبل أن نشرع في القيام ببحوث من هذا النوع، علينا أن ندرس قدراتنا الخاصة ونرى أي الموضوعات تستطيع أذهاننا أن تعالج وأيها لا تستطيع.

بهذه المقولة للوك بدأ بحث قُدِّر له أن يؤثر في التاريخ اللاحق للفلسفة، إذ رأى لوك أن مشكلة قدرات الذهن هذه مشكلة سابقة على أي نظر فلسفي ميتافيزيقي، وقد أتفق معظم الفلاسفة المحدثين مع لوك حول هذا الموضوع، إذ أكدوا أن أي بحث في الفلسفة ليس له أن يأمل أن يكون مثمراً ما لم نكن قد حددنا في البداية مقدار فعالية أدواتنا التي نستخدمها في هذا البحث(١).

ومع ذلك، فإن اهتمام لوك بنظرية المعرفة يُعتبر متميزاً عما سبقه، لأن كل المحاولات السابقة عليه كانت غير كافية للبحث في المعرفة. إذ يعتبر لوك أول من افتتح موضوع المعرفة في الفلسفة افتتاحاً جدياً، في حين أرسى الفيلسوف كانط قواعد هذه النظرية بقوة(٢)، وأخذت على يديه أبعاداً وشهرة، إذ ألف في ذلك أكثر من كتاب حول نقد العقل.

لكن لا بد من الإشارة إلى أن تاريخ تطبيقات المعرفة في النظام الفلسفي إنما يعود إلى الفلسفة اليونانية، ذلك أن تاريخ الفلسفة يشهد بأن مسائل نظرية المعرفة قديمة، أعني أنها ترجع إلى ذلك الزمن الذي أخذ فيه أولئك الفلاسفة الانتقال من الموضوع (العالم) إلى الذات (العقل)، ومن الأشياء إلى المعرفة، ومن الطبيعة إلى النفس، وهذا يبدأ مع عصر السفسطائيين وسقراط، إذ كان جوهر فلسفة سقراط: «اعرف نفسك بنفسك»(٣).

وفضلاً عن ذلك، استمر البحث حول المعرفة وطبيعتها وإمكانها في الفلسفة اليونانية مع أفلاطون وأرسطو والشُكاك وأفلوطين، وفي الفلسفة العربية الإسلامية مع الفلاسفة الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد، وفي علم الكلام والتصوف الإسلامي(٤).

---

(١) يُراجع: هنتر ميد، **الفلسفة أنواعها ومشكلاتها**، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة ١٩٧٥، ص١٧٥.

(٢) يُراجع: صالح الشماع، **مشكلات الفلسفة**، ط١، بغداد ١٩٦١، ص٥٦.

(٣) يُراجع: محمد ثابت الفندي، **مع الفيلسوف**، ط١، بيروت ١٩٧٤، ص١٤١.

(٤) يُراجع: محمد غلاب، **المعرفة عند مفكري الإسلام**، القاهرة ١٩٦٦، حيث التفصيلات.

أما في الفلسفة واللاهوت اليهودي والمسيحي، فقد احتل البحث في المعرفة أيضاً اهتمام الفلاسفة من أمثال القديس أوغسطين والقديس أنسلم والقديس توما الاكويني والفيلسوف ابن ميمون القرطبي.

لكن ما يميز البحث في المعرفة عند هؤلاء الفلاسفة جميعاً قبل ظهور الفيلسوف جون لوك هو البعد الميتافيزيقي للمعرفة وليس البعد المعرفي لها، إذ نجد مباحثها متضمنة في مؤلفات الميتافيزيقا والنفس.

ثالثاً ـ موضوع نظرية المعرفة (هل هناك ضرورة للبحث في المعرفة؟)

الفلاسفة المحدثون والمعاصرون متفقون على أن هناك ضرورة أساسية وملحة للبحث في المعرفة فلسفياً لأنها علم فلسفي خالص وليس علماً جزئياً، إذ إنها تنصب على دراسة طبيعة المعرفة البشرية وتفسيرها وماهيتها، وتعرض لأُصولها وأدواتها وتتناول بالبحث إمكان قيامها أو الشك في وجودها. ذلك أن المشكلة التي تواجهنا في نظرية المعرفة هي مشكلة أصل العلم الإنساني ومصدره، وهي إشكالية فلسفية انقسمت آراء الفلاسفة فيها قديماً وحديثاً. وفي هذا سيكون بحثنا منصباً على ثلاثة محاور رئيسة هي:

المحور الأول ـ مصدر المعرفة

اهتمت الفلسفة الحديثة والمعاصرة بالبحث عن مصدر **المعرفة** (الحقيقة، اليقين Truth) اهتماماً جدياً، وانقسمت حول ذلك إلى عدة مدارس فلسفية رئيسة تتفق فيما بينها على جملة من الأسس والبديهيات والقواعد الأساسية لمصدر المعرفة.

وأبرز هذه المدارس هي المدرسة العقلية التي ترى أن العقل هو المصدر الوحيد للمعرفة، والمدرسة الحسية التجريبية التي تُرجع المعرفة إلى الحس فقط، أما المدرسة النقدية الكانطية فهي تجمع بين الاتجاهين العقلي والحسي التجريبي، في حين تذهب المدرسة الحدسية إلى اعتماد الحدس مصدراً للمعرفة رافضة طريقي الحس والعقل.

فضلاً عن ذلك، ظهرت مدارس فلسفية معاصرة درست المعرفة ومصدرها، منها المدرسة البراغماتية التي تردّ المعرفة إلى السلوك أو الفعل أو التجربة العملية بما تستند إليه من معتقدات يومية، وهناك المدرسة الوجودية التي تستوحي التجربة الوجودية الحية للمعرفة، والماركسية التي تعتمد المنظور الإنساني في وجوده الشامل أي ما يسمى بالبنية الكلية[١].

---

(١) يُراجع: يحيى هويدي، **مقدمة في الفلسفة العامة**، ط ٩، القاهرة ١٩٨٩، ص٢٣٥.

وعود على بدء، سأتناول هذه الاتجاهات بالتفصيل وهي:

(١). الاتجاه العقلي Rationalism

يمثل هذا الاتجاه الفلاسفة العقلانيون (ديكارت وليبنتز وسبينوزا)، إذ يتفق أصحابه في مصدر المعرفة على جملة من المبادئ الرئيسة منها أن معرفة الحقيقة إنما يستقل بها العقل وحده، وأنها في طبيعتها أفكار وتصورات، ثم يختلفون فيما بعد حول ما إذا كانت هذه الأفكار فطرية في العقل أم هي في مستوى أعلى منه؟[١]

كذلك يتفق أصحاب هذا الاتجاه على أن الحواس كثيراً ما تخدع، فكم مرة ترى العين ما يظنه الرائي رجلاً وهو ليس برجل. فإن كانت الحواس مصدر معارفنا فهذه المعارف إذن يحتمل فيها الخطأ لاحتمال أن تكون الحواس قد نقلتها على صورة مالت بصاحبها نحو الخطأ في الحكم، فضلاً عن أن الحواس فاقدة لشرطي الضرورة وصدق التعميم[٢].

وعليه، يرى فلاسفة هذا الاتجاه أن الصورة المثلى للمعرفة هي تلك التي يمثلها البرهان الرياضي، لأن هذه البراهين تبدأ ببديهيات أو حقائق واضحة بذاتها، ونصل عن طريق سلسلة من الاستنباطات المتدرجة إلى نتائج منطقية ضرورية لا رجوع عنها، وتقدم لنا الهندسة الأقليدية خير مثال لتطبيق هذه المناهج العقلية.

لكن التساؤل القائم هنا: من أين تأتي هذه الحقائق البديهية الأولية؟

وهنا يجيب أصحاب هذا الاتجاه بأنها بديهيات أصلية تُستمد عادة من الرياضيات وذات يقين حدسي، وهي صادرة عن النور الطبيعي للعقل أو عن تركيب الفكر ذاته، وهي لا تحتاج إلى ضمان أكثر مما يقدمه وضوحها الذاتي[٣].

كذلك إن ما يقدمه أصحاب هذا الاتجاه من حجة رئيسة هي اعتبار أن المعارف العقلية الأولية مستقلة عن أي أصل تجريبي، فهي أولية قبلية سابقة على كل تجربة، وأن التجربة هي التي تعتمدها. ومن هذه المعارف المبادئ التي يتفق العقليون حول ضرورتها وهي حدسية، مبدأ عدم التناقض الذي يُعد أهم هذه المبادئ العقلية الأولية الشاملة. وهو مبدأ أولي عقلي تفهمه كل العقول بالحدس، إذ يتيح لنا معرفة أكثر

---

(١) يراجع: محمد الفندي، **مع الفيلسوف**، ص١٥٥، «الأفكار الفطرية هي تلك الأفكار التي نصوغ فيها معارفنا مثل الوجود والعدد والزمن والامتداد والحركة والفكر والإرادات والعواطف».

(٢) يُراجع: زكي نجيب محمود، **نظرية المعرفة**، القاهرة١٩٥٦، ص٦٣.

(٣) يُراجع: هنتر ميد، **الفلسفة أنواعها ومشكلاتها** ، ص١٨٨.

يقينية مما يمكن أن يتجه إليه أي تعميم من التجربة[1].

ولكن كيف نصل إلى الحقيقة باعتماد العقل مصدراً للمعرفة؟

هنا يجيب فيلسوف العقلانية الكبير ديكارت بأن ذلك يتم باعتماد المنهج العقلي الذي يبدأ من الشك إلى اليقين وفق قواعد معروفة هي قاعدة الشك وقاعدة التحليل وقاعدة التركيب وقاعدة الإحصاء، والتي أودعها في كتابه **مقالة الطريقة** أو (ما يُعرف **بمقال في المنهج**) للوصول إلى الحقيقة.

والمنهج الديكارتي أساسه قائم على الشك في كل معرفة نحصل عليها من الحواس، لنصل إلى إثبات وجود اللّه والنفس عن طريق الفكر. إذ تنقسم الأفكار عند ديكارت إلى ثلاثة أنواع: أفكار فطرية فينا، وأفكار تأتينا من خارج أنفسنا، وأفكار نخلقها خلقاً. فالصنف الثاني من الأفكار هو الذي نخطئ حياله لكوننا مدفوعين بميل طبيعي إلى الظن أن أفكارنا التي تأتي من خارج أنفسنا هي صورة شبيهة بالأشياء الخارجية التي أحدثت فينا تلك الأفكار. فضلاً عن ذلك، إن تلك الأفكار لا يخضع حدوثها فينا لإرادتنا بل هي تتكون عن الأشياء رغماً عنا.

وهنا يثير الفيلسوف ديكارت إشكالاً حول كيفية التخلص من خداع الحواس هذا، قائلاً إن الوسيلة الوحيدة هي الاعتقاد في إله خير لا يَخدع، كما خَدعنا الشيطان الذي افترضنا وجوده عندما بدأنا عملية الشك[2].

ويلاحظ هنا على ما طرحه الفيلسوف ديكارت، هو أنه قد سار في رأيه عن مصدر المعرفة ومدى يقينيتها في خطوتين، إحداهما تهدم، والثانية تبني، فلأن ديكارت كان في مرحلة الشك فيلسوفاً ثائراً على تقبل الناس الفكر مُسلمةً، عاد في المرحلة الثانية فارتدّ إلى إيمان العصر الوسيط، إذ إن الأفكار الفطرية التي قال بها ديكارت في الواقع هي ليست حلاً أو تفسيراً لأصل الأفكار بقدر ما هي اعتراف بعدم وجود حل أو تفسير[3].

إن الاتجاه العقلي حول مصدر المعرفة تطور بعد ديكارت مع فلاسفة آخرين أبرزهم الفيلسوف الرياضي ليبنتز (ت١٧١٦)، إذ يصرح هذا الفيلسوف أن المعرفة لا تتمثل في أفكار، لأن الأفكار لا تثبت شيئاً ولا تنفي شيئاً ولا تقول إنها صادقة أو

---

(١) المرجع نفسه، ص١٩٠.

(٢) يُراجع: زكي نجيب محمود، **نظرية المعرفة**، ص٧٢.

(٣) يُراجع: محمد الفندي، **مع الفيلسوف**، ص١٥٨، ويُقارن: زكي نجيب محمود، **نظرية المعرفة**، ص٧٣.

كاذبة، إنما المعرفة تبدأ وتنتهي بالقضايا لأنها هي التي يقال عنها صادقة أو كاذبة. والقضايا الصادقة عند هذا الفيلسوف هي تلك التي تكون ضرورية بين القضايا. وأهم قوانين نعتمدها لصدق القضايا قانون عدم التناقض الذي بدونه لا يوجد فرق بين الحق والباطل، وقانون الذاتية الذي بدونه لا يجد محمول القضية علة لانطوائه في معنى الموضوع. فالقضايا الذاتية بنظره هي وحدها الحقيقة، إذ كان هذا الفيلسوف مقتنعاً بأن كمال المعرفة الإنسانية يستوجب تقبّل كل قضايا العلوم وحتى تلك التي قبلتها الرياضيات من غير برهان كالمسلمات الأقليدية[1].

(٢). الاتجاه التجريبي Empiricism

إن الخصم المألوف للاتجاه العقلي في مصدر المعرفة هو الاتجاه التجريبي الذي يصرح أتباعه بأن المصدر لكل معرفة هو الحس أو التجربة، إذ يذهب أحد فلاسفة هذا الاتجاه إلى ما نصه: إننا نعرف ما اهتدينا إليه[2]. كما وجَّه هذا الاتجاه عدة انتقادات أساسية إلى الاتجاه العقلاني حول مصدر المعرفة. ومن هذه الانتقادات، أن المبادئ الأولية الواضحة عند العقليين هي مبادئ مستمدة من التجربة الحسية، فضلاً عن أن مبدأ العلية التي قال بها العقلانيون هو أيضاً مبدأ تجريبي تراكمي مستمد من الملاحظات الحسية.

إن أبرز الفلاسفة التجريبيين هم جون لوك وديفيد هيوم، إذ يصرح لوك أن العقل يولد صفحة بيضاء Tabularasa، وأن التجربة الحسية هي التي تخط سطورها على هذه الصفحة البيضاء، وهذا يعني أن لوك قد رفض الأفكار الفطرية التي قال بها ديكارت[3]. وأن سبب رفض لوك للأفكار الفطرية قائم على رأي مفاده انه لو وجدت معان فطرية وقضايا موروثة لتساوى في العلم بها الناس في كل زمان ومكان، وهذا خلاف ما نشاهده بين الناس. في حين لوك ذهب إلى تفسير مصدر المعرفة والفكر تفسيراً آلياً عن طريق تداعي المعاني وترابطها ترابطاً آلياً ميكانيكياً لا يدع مجالاً لفاعلية ذهنية كبيرة[4].

والتجربة الحسية عند لوك على نوعين: تجربة تأتي عن طريق الأشياء الخارجية الموجودة في العالم، وتجربة إدراك تأملي أو تأمل Reflexion عن طريق العمليات

---

(١) يُراجع: محمد الفندي، **مع الفيلسوف**، ص١٦٠.

(٢) يُراجع: هنتر ميد، **الفلسفة أنواعها ومشكلاتها**، ص١٩٠.

(٣) يُراجع: يحيى هويدي، **مقدمة في الفلسفة العامة**، ص١٤٥.

(٤) المرجع نفسه، ص١٤٥.

الذهنية. أما الإدراك الحسي حسب فهم لوك فهو يقدم لنا الأفكار البسيطة مثل اللون والشكل والحجم والصلابة، أما التأمل فيقدم لنا الأفكار المركبة التي لا توجد في العالم الخارجي مثل العلاقات القائمة بين الأشياء وفكرة العلية وفكرة الجوهر.

بعد ذلك اهتم لوك بتحليل الأفكار المركبة ليُثبت إنها ليست في نهاية الأمر إلا صورة من التجربة الحسية. ومع ذلك ميز لوك بين الصفات الأولية التي تتميَّز بها الأشياء والصفات الثانوية التي هي قائمة في الأشياء.

أما نظيره الفيلسوف التجريبي الآخر ديفيد هيوم (ت١٧٧٦)، فإنه قسَّم هو الآخر ادراكتنا إلى قسمين هما الانطباعات الحسية والأفكار، تماماً مثلما فعل لوك قبله، إذ وضع ذلك كله في كتابه **رسالة في الطبيعة البشرية**، قائلاً: إن الأفكار ليست إلا صورة باهتة متضائلة ضعيفة التأثير، صورة للانطباعات الحسية التي انطبعت في حواسي ولكن بعد أن ضعف تأثيرها وأصبحت باهتة، فتحولت إلى فكرة. ولهذا أرجع هيوم جميع الأعمال العقلية إلى ترابط الظواهر النفسية ترابطاً آلياً، كما رد هذا الترابط إلى قانون التداعي. ففكرة السببية فكرة قائمة على التداعي وهو بهذا أرجعها إلى ظاهرة نفسية وهي قوة الميل إلى التوقع، وإن كان هذا القول أقرب إلى المثالية منه إلى الواقعية[١].

(٣). الاتجاه النقدي عند كانط Criticism

هذا الاتجاه خطه الفيلسوف الألماني كانط Kant في كتابه **نقد العقل الخالص**، الذي جمع فيه بين رأيي العقليين والتجريبيين في مصدر المعرفة، وهو بهذا قد أحدث ثورة في نظرية المعرفة شبهها الباحثون بالثورة الكوبرنيكية في الفلك، إذ قرر هذا الفيلسوف أن المعرفة لا تتم بالخبرة الحسية وحدها ولا العقلية وحدها بل بهما معاً[٢].

والمقصود هنا بكلمة نقد Critic تحليل الأحكام التي نطلقها على الأشياء أو تحليل المعرفة تحليلاً ينتهي بها إلى استخراج الأصول الصورية التي لا بد من افتراضها لكي نطلق ما أطلقنا من أحكام، أعني لا بد من افتراضها لكي نعرف ما نعرف[٣]. إننا لا نستطيع أن ننظر إلى موقف كانط من مصدر المعرفة إلا من هذه الزاوية، باعتبارها محاولة ذاتية لتشكيل العالم أو إخضاع الطبيعة لقوانين العقل. فهو

(١) المرجع نفسه، ص١٤٦.
(٢) يُراجع: زكي نجيب محمود، **نظرية المعرفة**، ص٧٤.
(٣) المرجع نفسه، ص٧٤.

اتجاه عقلي "شارط"، أي أنه يضع الشروط التي تُدرك بواسطتها التجربة. فهو يهتم أولاً وقبل كل شيء برسم القوالب التي تشكل ما نحصل عليه من العالم من محسوسات، وهذه القوالب هي الزمان والمكان Space and Time وهي صورة المعرفة أو الحساسية بحسب تحديد كانط، أو الأفكار القبلية Apriori. أما المحسوسات فهي مادة المعرفة، وتتميز هذه الأفكار القبلية بأنها ليست مستمدة من التجربة أي أنها بعدية Aposteriori، وأنها أولية وضرورية، وهي التي تجعل التجربة ممكنة أو تمثل الشروط الممكنة للتجربة. فضلاً عن ذلك فقد صرح كانط بأن الشروط العقلية باطنة في التجربة وليست مفارقة[1].

إن آراء كانط هذه، بحسب ما يرى الكثير من الفلاسفة المعاصرين هي توفيق بين الآراء المتعارضة لكلا الاتجاهين، إذ يقول كانط بهذا الصدد أن التصورات بدون الإدراكات فارغة والإدراكات بدون التصورات عمياء[2].

ويمكن أن نخلص من ذلك كله إلى أن كانط قد ذهب إلى أننا لا يمكن أن نصل إلى معرفة الأشياء في ذاتها (النومين Nomenon)، وعلى الرغم من ذلك فعلمُنا ممكن، لأن لدينا معرفة بالظواهر (فينومينون Phenomenon) التي تتألف منها التجربة، والعلم بنظره يتوخى الوصول إلى قوانين كلية ضرورية تسير بمقتضاها الظواهر، وهو بهذا يتفق مع الفيلسوف هيوم في أن العالَم الذي لدينا معرفة به، هو عالَم الظواهر فحسب[3]، لذا فلسفته ليست تجريبية على الإطلاق وإنما هي عقلانية وقد اسماها كانط نفسه بالمثالية الترانسندنتالية[4].

(٤). الاتجاه الحدسي Intuitionism

مثلما عرفنا أن مصدر المعرفة عند التجريبيين هي الحواس ووسيلتها عند العقليين هي العقل وعند النقديين هي الحواس والعقل معاً، نجد أن الحدسيين ويتفق معهم المتصوفة يرون أن الحق أو اللّه لا تكون الوسيلة إلى معرفته بالحواس أو العقل ولا بكليهما معاً، بل تكون الوسيلة إلى معرفته هي الحدس أو العيان المباشر أو البصيرة. والمعرفة هي امتزاج شخص العارف بالشيء المعروف حتى لا تكون هناك تفرقة بين الذات من جهة والموضوع من جهة أُخرى[5].

(١) يراجع: يحيى هويدي، **مقدمة في الفلسفة العامة**، ص١٤٢.

(٢) يُراجع: هنتر ميد، **الفلسفة أنواعها ومشكلاتها**، ص١٩٤ .

(٣) يُراجع: محمد فتحي الشنيطي، **نظرية المعرفة**، القاهرة ١٩٨١، ص١٢٨.

(٤) يُراجع: جان فال، **طريق الفيلسوف**، ترجمة أحمد حمدي، القاهرة ١٩٦٧، ص٢٦١.

(٥) يُراجع: زكي نجيب محمود، **نظرية المعرفة**، ص٩٤.

ويقدم الحدسيون والمتصوفة دليلاً على قولهم هذا، أن الإنسان لا يعرف أنه موجود لا بعينه ولا بأذنه. لأنه لو أغلق هذه الأبواب التي يطل منها على العالم كله فسيعرف أنه موجود، يعني أن الإنسان لا يعرف نفسه بمقدمات برهانية بل بالإدراك العياني المباشر، وهذا الإدراك المباشر يُطلق عليه إصطلاحاً "الحدس"[1].

ويتفق الحدسيون فيما بينهم على قاعدة معرفية أساسية هي أن الحقيقة التي يدركها الإنسان بحدسه ليست مما يمكن التعبير عنها بكلمات، لأن الإنسان في هذه الحالة يندمج في موضوع إدراكه اندماجاً يجعلهما شيئاً واحداً . فضلاً عن ذلك يتفق هؤلاء على أن ظواهر الكون ليست حقيقية بل حقيقتها كامنة وراء تلك الظواهر وتختلف عنها. وان الحقيقة المطلقة الكامنة وراء الظواهر هي واحدة لا تكثر فيها ولا تعدد[2].

إن أبرز الفلاسفة الذين يمثلون هذا الاتجاه في الفلسفة الحديثة والمعاصرة الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون (ت١٩٤١)، صاحب فلسفة التطور الخالق، إذ إن لفلسفته جانبين: أحدهما سلبي يتجه نحو نقد أصحاب النزعة العلمية التجريبية، والآخر إيجابي يتجلى فيه المنهج الجديد الذي تقدم به، أي المنهج الحدسي.

ويصرح برغسون بأن أبسط إدراك للعالم يظهرنا على أنه حركة مستمرة دائبة في كلِ متماسك عن طريق الحدس، إذ به نتحرر من كل نزعة إلى التحليل وإلى فك المركبات إلى عناصرها. فالمعرفة الحدسية تكمن في المتحرك وتحتضن حياة الأشياء ذاتها فتصل بنا إلى المطلق. فالحدس البرغسوني هو حدس ذو رؤية وجدانية بخلاف حدس ديكارت الذي هو ذو رؤية عقلية مباشرة[3].

وبمعنى آخر ان قصد برغسون الحقيقي من الحدس هو أنه ثمة تياراً متصلاً أو أمواجاً متدفقة قائمة دونما انقطاع في جميع الموجودات، حتى إن من يعرف نفسه معرفة وثيقة يعرف في الآن ذاته كل شيء معرفة وثيقة أيضاً[4].

أما موقف برغسون من العقل، فيرى أنه ليس بغريزة مصقولة مستكملة، وأن الطبيعة شاءت أن تجعل الإنسان كائناً مبتكراً مبدعاً، فزودته بعقل قادر على كل شيء

---

(١) المرجع نفسه، ص٩٥، وفي هذا الصدد لابد من ذكر برهان الرجل الطائر لأبن سينا الذي يثبت فيه وجود النفس حدسياً، يراجع: **النجاة**، نشرة ماجد فخري، بيروت ١٩٨٦.

(٢) يُراجع: هنتر ميد، **الفلسفة أنواعها ومشكلاتها**، ص١٨٤.

(٣) يُراجع: محمد فتحي الشنيطي، **نظرية المعرفة**، ١٩٣.

(٤) المرجع نفسه، ص١٩٥.

صالح لكل شيء. إلا الإنسان كثيراً ما يتعثر في مجالات التجربة وكثيراً ما يقع في الخطأ. وبناءً على ذلك رفض برغسون أن يكون العقل قادراً على المعرفة، بل هو عاجز تماماً عن تزويدنا بكل المعرفة، لأنه إذا كان يستطيع أن يصول ويجول في ميدان المادة فإنه لا يستطيع ذلك في ميدان النفس أو ميدان الحس الباطني[١]، بل الحدس هو الذي يستطيع ذلك لأنه متجاوز للزمان الفيزيائي وكذلك المكان الفيزيائي. فالحدس ضرب من الإدراك المباشر لحياتنا الباطنية ولمجرى شعورنا الداخلي وهو وحده الذي يستطيع أن يتفهم الحياة وينفذ إلى تيارها المتدفق[٢].

وبهذا الصدد وجَّه برغسون عدة انتقادات إلى الاتجاه العقلي في مصدر المعرفة منها:

(أ). إن العقل لا يستطيع إلا لمس الشيء موضوع المعرفة لمساً سطحياً يتناوله من الخارج فقط.

(ب). المعرفة العقلية معرفة نسبية، أي أنها لا تبدأ أو تتم إلا من وجهة نظري أنا، وطبقاً لاتجاهي العقلي.

(ت). المعرفة العقلية معرفة مجردة، كمية للشيء.

(ث). المعرفة العقلية معرفة ميتة، ستاتيكية لا تستطيع أن تنقل إلينا إلا حالة واحدة للشيء وهي حالته الثابتة.

(ج). المعرفة العقلية تلجأ إلى تحليل الشيء موضوع المعرفة إلى أجزاء ثم تقوم بتركيبها فيما بعد[٣].

ولا بد هنا من الإشارة إلى أن الحدس عند برغسون مختلف عن الحدس عند الفلاسفة الآخرين. فمثلاً عند أفلاطون، الحدس هو الخطوة التالية لعملية الاستدلال العقلي، وعند ديكارت هو أشبه بفعل واحد تركزت فيه جملة أحداث تحدث في آنات مختلفة في آن واحد. والحدس عند كانط وهو الحدس الذي يُعتمد عليه في إنشاء تجربتنا وتنظيمها في صورتي المكان والزمان[٤]. في حين يكون تحديد الحدس عند برغسون هو معرفة العقل للعقل وهو ما أشار إليه في كتابه **الفكر والواقع المتحرك**[٥].

---

(١) يُراجع: يحي هويدي، **مقدمة في الفلسفة العامة**، ص١٥١.

(٢) المرجع نفسه، ص١٥١.

(٣) المرجع نفسه، ص١٥٣ ـ ١٥٤ .

(٤) يُراجع: جان فال ، **طريق الفيلسوف** ، ص٢٨٣.

(٥) المرجع نفسه، ص٢٨٥.

(٥). الاتجاه البراغماتي Pragmatism

هذا الاتجاه هو الآخر ثورة على الفلسفة الكلاسيكية في نظرية المعرفة كما طرحها العقلانيون والتجريبيون معاً في الفلسفة الحديثة. وهو مثل الاتجاه البرغسوني اتجاه فلسفي معاصر، إذ يرى أصحاب هذا الاتجاه أن الطريق الموصل إلى المعرفة ليس العقل وإنما الفعل أو السلوك[١].

وأبرز من يمثل هذا الاتجاه في المعرفة الفلاسفة تشارلز بيرس في كتابه **كيف نجعل أفكارنا واضحة**، ووليم جيمس في كتابه **إرادة الاعتقاد**. فقد ذهب هذا الأخير إلى القول: إذا أردنا أن نحصل على فكرة واضحة لموضوع ما، فليس علينا إلا أن ننظر إلى الآثار العملية التي يظن أنه قادر على أن يؤدي إليها والنتائج التي تُنتظر منه ورد الفعل الضار الذي قد ينجم عنه، وإذا كانت الصورة العقلية التي لدينا عن هذا الموضوع ليست حقاً صورة جوفاء، فإنها ستنحل في نهاية الأمر إلى مجموعة من الآثار العملية التي تتوقعها منه، سواء القريبة منها أم البعيدة[٢].

إن وليم جيمس بهذا يهاجم صورنا الذهنية عن الأشياء ويقول إن هذه الصور مهما بلغت من الوضوح فإنها لا يمكن أن تعدو الأشياء نفسها، فـ "النار" العقلية لا يمكن أن توقد خشباً واقعياً، و"الماء" العقلي عاجز عن أن يطفئ ناراً حتى ولو كانت ناراً عقلية.

إن هذا الموقف البراغماتي من مصدر المعرفة إنما هو مهاجمة للموقف العقلي منه، إذ إن البراغماتية ترى أن الماهيات العقلية لا وجود لها، بل الموجود هو الآثار السلوكية التي تتحقق فيها الفكرة. ومع أن موقفهم هذا يتعارض ومفهوم الماهية العقلية، فإنهم على اتفاق مع الفلاسفة الحسّيين، إذ إن التجربة الحسية عندهم تقع في دائرتين، الأولى: دائرة الآثار الحسية، والثانية: دائرة الأفعال أو السلوك، وكلاهما يقع في الخارج وله صبغة حسية[٣].

(٦). الاتجاه الوجودي Existentialism

هذا الاتجاه هو الآخر ثورة في نظرية المعرفة على المفهوم العقلي الديكارتي، وأبرز شخصية فلسفية ممثلة له هي كيركجورد الذي رد على المفهوم الديكارتي (أنا أُفكر إذن أنا موجود) قائلاً: «كلما ازددت تفكيراً قلّ وجودي»، أو «أنا أُفكر فأنا لست

---

(١) يراجع: يحيى هويدي ، **مقدمة في الفلسفة العامة** ، ص١٥٦ .

(٢) المرجع نفسه، ص١٥٧.

(٣) يُراجع: جان فال، **طريق الفيلسوف**، ص٢٦٢.

موجوداً». وهو بهذا يقلل من قيمة العقل مصدراً للمعرفة الوجودية ويعلي في الوقت نفسه من قدر التجربة الوجودية الحية، إذ إن الفلاسفة الوجوديين ينطلقون من الوجود الإنساني بأكمله باعتباره حقيقة واقعية كلية لا تتجزأ. ويجعل الوجوديون محور تفكيرهم منصباً على وجود الإنسان في العالم والتحامه معه التحاماً مباشراً، وهذا هو ما يقصدونه حين يتحدثون عن الوجود البشري في العالم[1]. وفضلاً عن الفيلسوف كيركجورد هناك الفلاسفة مارتن هيدغر وجان بول سارتر وغيرهما من الفلاسفة الوجوديين الذين ذهبوا إلى الرأي ذاته الذي قال به كيركجورد، فمثلاً سارتر يشير إلى ذلك في كتابه **الوجود والعدم**.

(٧). **الاتجاه المادي الجدلي** Dialectic Materialism

يقوم هذا الاتجاه في نظرية المعرفة على المقدمات الآتية:

(أ). إن الفكر إنما هو انعكاس لما يقع خارجه في العالم المادي الطبيعي والاجتماعي، وهذا نتيجة طبيعية لاعتقاده باستقلال المادة وأسبقيتها في الوجود على الفكر.

(ب). إن الوعي أو الفكر ليس إلا أحد النواتج العليا للمادة، أي أنه لا يصدر عن جوهر روحي في الإنسان، بل إنه يمثل تطوراً كيفياً، لكن علينا أن لا ننسى أنه نتيجة لتراكمات كمية تبعاً للقانون الثاني من قوانين الجدل الماركسي (قانون تحوّل الكمي إلى كيفي).

(ت). يترتب على هذا الاتجاه الاعتقاد بوجود العالم وجوداً موضوعياً واقعياً أمام الإنسان.

(ث). إن نظرية المعرفة ليست ولا يمكن أن تكون منفصلة عن الوجود أو الانطولوجيا، لأنها تمثل جزءاً منها. وهذه نتيجة طبيعية لنظرتها إلى الإنسان على أنه كائن منتشر في وسط وأنه لا يمثل ذاتاً واعية مقفلة على نفسها.

(ج). المعرفة ليست مجرد تأمل، بل أداة ووسيلة للتغيير، تغيير وجه العالم والمجتمع[2].

(ح). ابرز الفلاسفة القائلين بهذه الفلسفة هم كارل ماركس وفريدريك أنجلز وفلاديمير لينين.

---

(١) يراجع، يحيى هويدي، **مقدمة في الفلسفة العامة**، ص١٦٦.

(٢) يُراجع: للتفصيلات روجيه غارودي، **النظرية المادية في المعرفة**، مترجم، دمشق ١٩٧٢؛ كذلك، موريس كورنفورث، **مدخل إلى المادية الجدلية**، بيروت ١٩٧٩.

المحور الثاني ـ طبيعة المعرفة

إن دراسة طبيعة المعرفة عند الفلاسفة المحدثين والمعاصرين إنما تتعلق بكيفية إدراك العالم الخارجي، وهل هو موجود وجوداً مستقلاً عن الذات العارفة، أم أن العالم من إدراكي وتمثلاتي؟

هنا انقسم الفلاسفة إلى فريقين كبيرين، يضم كل فريق مجموعة من الفلسفات بداخله، الفريق الأول: هو المثالي Idealism، والثاني: هو الواقعي Realism، وسنحاول أن نعرض لحجج كل فريق أو اتجاه وفلسفته التي يعتمدها في ذلك.

أولاً ـ الاتجاه الواقعي

يضم هذا الاتجاه في منظومته ما يسمى بالواقعية الساذجة والواقعية النقدية الفلسفية، إذ إن الواقعية بشكل عام هي تلك الفلسفة التي لا تريد أن تضحي بوجود الأشياء في سبيل الذات.

(١). **الواقعية الساذجة** ـ هي تلك الواقعية التي تتفق مع ما يراه عامة الناس في القول إن أفكارنا صورة مطابقة للأشياء في الخارج، وإن العالم الخارجي يبدو لنا في صور كثيرة من الموجودات والكائنات تقوم بينها روابط وعلاقات، فالعالم متعدد متكثر ولا يمكن رده إلى وحدة. أما لماذا سمي هذا الاتجاه بالساذج، فلأنه يمثل مرحلة سابقة على مرحلة التفكير العلمي والفلسفي ولا يخضع للتفكير النقدي ويثق بمدركات الحس ثقة لا حد لها[١].

وهنا نصل إلى ما نريد قوله بصدد العالم، إذ يقول أصحاب هذا الاتجاه: إن العالم الخارجي قائم موجود بالفعل حتى عندما يكون بعيداً عن متناول إدراكنا الحسي. وهو موجود على نفس الحال التي يوجد عليها عندما يقع إدراكنا[٢]. فالإدراك في الواقعية الساذجة يتصف بأنه إدراك فوتوغرافي لأنه ينقل الواقع المحسوس بأمانة من دون تصرف[٣].

(٢). **الواقعية النقدية** ـ تتميز هذه الواقعية عن سابقتها بأنها ترفض التسليم بالوجود الحقيقي لمدركات الحس بغير اختبار نقدي، أي أنها تحاول تثبيت الحقيقة

(١) يُراجع: توفيق الطويل، **أُسس الفلسفة**، ص٢٣٦، كذلك، أزفلد كولبه، **مدخل إلى الفلسفة**، ص٢٩٨؛ زكي نجيب محمود، **نظرية المعرفة**، ص١٣.

(٢) يُراجع توفيق الطويل، **أسس الفلسفة**، ص٣٢٦.

(٣) يُراجع: يحيى هويدي، **مقدمة في الفلسفة العامة**، ص٢٤٣.

بمناقشة الحجج المضادة وإبطالها.

وهذه الواقعية تنكر على الذات قدرتها على خلق الأشياء أو إيجادها[1]، وبهذا فقد أصبحت هذه صورة معدّلة بفعل العقل الذي يستطيع أن يتجاوز الجزئيات المحسوسة إلى الكليات على نحو ما هو معروف لدى الفيلسوف جون لوك الذي يرفض الحقائق الفطرية المسلَّم بها والمبادئ الأولية للعقل.

والواقعية النقدية الفلسفية تطورت بعد الفيلسوف لوك إلى عدة اتجاهات فلسفية من ضمنها الواقعية البراغماتية التي تهتم بالواقع بقدر ما يفيد هذا الواقع بأن يكون متمشياً مع مصالح المرء الشخصية وحاجاته الفردية[2].

فضلاً عن ذلك، هناك الواقعية عند أصحاب الوضعية المنطقية ويُطلق عليها تسمية الواقعية التحليلية، إذ يعتقد الفيلسوف برتراند راسل أن وجود الأشياء ليس رهناً بمعرفتها، بمعنى أن وجود الشيء مستقل عن معرفتي له ويتعدى أو يفوق هذه المعرفة. ولئن كانت واقعية راسل تحليلية، فإن الوجود الحقيقي عند أصحاب المدرسة التحليلية ليس هو الوجود (الشيء)، أو وجود الموضوعات الشيئية بل هو وجود المعاني و الماهيات الرياضية أو المنطقية التي يقوم الفيلسوف بتحليلها. ومن شأن هذا أن يجعل الوجود الواقعي الممتد في المكان والزمان مجرد وجود الماهيات الرياضية والمنطقية، وهذا فرق أساسي بين أصحاب الاتجاه الواقعي.

أما الواقعية الجديدة New Realism، الممثلة بالفيلسوف صموئيل ألكسندر والفلاسفة الأمريكيين المعاصرين، فإنها تقوم على اعتبار أن العقل يوزع السلطات بينه وبين الطبيعة أو بينه وبين الأشياء والظواهر في الطبيعة، وان وجود الأشياء ليس رهناً بمعرفتها. فضلاً عن ذلك، فإن وجود الأشياء ليس قائماً في مجرد إدراكها كما ذهب إلى ذلك الفيلسوف باركلي. وكما يصرح أصحاب الواقعية الجديدة، فإن وجود الشيء وجود مستقل عن الذات هو ما يسميه الواقعيون تفوق الموضوع، وإن معرفتنا للشيء لا تعتمد على العقل وحده[3].

ثانياً ـ الاتجاه المثالي Idealism

إن الاتجاه المثالي في دراسته لطبيعة المعرفة (علاقة الذات بالموضوع)، لا

---

(١) المرجع نفسه، ص٢٤٠؛ كذلك، توفيق الطويل، **أسس الفلسفة**، ص٣٢٨.

(٢) يُراجع: زكي نجيب محمود، **نظرية المعرفة**، ص٣٢.

(٣) يُراجع: يحيى هويدي، **مقدمة في الفلسفة العامة**، ص٢٥٦ ومابعدها؛ توفيق الطويل، **أسس الفلسفة**، ص٢٣٩؛ زكي نجيب محمود، **نظرية المعرفة** ، ص٢٠ وما بعدها.

يعترف بوجود شيء خارج العقل، فلا وجود إلا لما يدركه العقل، وما لا يدركه العقل يستحيل أن يكون موجوداً. فمعرفة الشيء ووجوده جانبان لحقيقة واحدة. وفي هذا الصدد يقول أصحاب هذا الاتجاه على اختلاف عناوينهم أن لا فرق بين الشيء باعتباره كائناً من كائنات العالم وبين اعتباره مدركاً من مدركات العقل. فمعرفتي للشيء أمامي الآن هي نفسها التي أمامي، فليس هناك أصل في الخارج وصورة عقلية في الداخل، بل كل الموجود عن الشيء الذي أمامي هو الصورة العقلية وحدها.

وهنا لا بد من الإشارة إلى موضوع ذي صلة، وهو ماذا يقول المثاليون عن وجود أي شيء إذا تركته ورائي في الغرفة لا أراه ولا ألمسه ولا أحسه بأية حاسة، أينعدم وجوده بغيابي؟ وهنا يجيب المثاليون أن الشيء الذي لا تدركه أنت قد يدركه سواك من الناس، وإذا لم يكن يدركها إنسان فهناك العقل الإلهي يدركه مع سائر الكائنات[1].

والمثالية على أنواع: منها المثالية الموضوعية عند أفلاطون(ت٣٤٨ق.م)، والمثالية العقلية عند ديكارت، الذي يُعتبر المؤسس الحقيقي للمثالية الحديثة، إذ فصل ديكارت في الكوجيتو بين الفكر والوجود، بقوله: إن واجبي قبل أن أتأكد من وجود أشياء خارجية أن أنظر في أفكاري من حيث هي كذلك[2]، واعرف الواضح منها والغامض، إذ يرى ديكارت أن العالم الخارجي لا يدرك إلا بعد إدراك الأفكار وأن الحقيقة في علم صاحبها تسبق الوجود.

وهناك المثالية الذاتية، ومؤسسها الفيلسوف جورج باركلي، إذ ذهب هذا الفيلسوف إلى القول إن الوجود هو الإدراك، والمدرك معنى وغير المدرك لا وجود له. والمادة لا تدرك في ذاتها باعتراف القائلين بالمادة؛ إنها معنى مجرد لا يمكن تصوره بعيداً عن كيفياته. وهذه اللامادية تنكر وجود المحسوسات بدليل إننا ندركها، فهي لا تحول الأشياء إلى معانٍ، بل إنها تحول المعاني إلى أشياء، ولهذا يقول باركلي: إن وجود الشيء هو إدراكه، وإن الشيء ليس له وجود مادي مستقل عن إدراكي له[3].

وهناك المثالية النقدية (الشارطة) للفيلسوف كانط، وهذه المثالية لها صفتان رئيسيتان: نقدية وشارطة ترانسندنتالية. فهي نقدية لأنها تهتم بوضع الحدود التي يجب

---

(١) يُراجع: زكي نجيب محمود، **نظرية المعرفة**، ص٢٣؛ كذلك، كولبه، **مدخل إلى الفلسفة**، ص٢٩٠.

(٢) يُراجع: توفيق الطويل، **أسس الفلسفة**، ص٣٣١.

(٣) المرجع نفسه، ص٣٣٣؛ كذلك، يحيى هويدي ، **مقدمة في الفلسفة العامة**، ص٢٢٥.

أن لا يتعداها العقل، ذلك لأن كانط رأى أن العقل الإنساني يبيح لنفسه الخوض في موضوعات كثيرة تتعدى طاقته وتلقي به في آفاق لا قبل له بها. وهذه الموضوعات هي موضوعات ميتافيزيقية تتعلق بالبحث في اللّه والنفس وخلودها والحرية الإنسانية.

بدأ كانط مثاليته بالتفكير في طبيعة المكان والزمان فوجد أن المكان عبارة عن إطار لمواضع الأشياء وأن الزمان إطار لتواريخها. ثم وجه نظره بعد ذلك إلى الطريقة التي يُعرف بها المكان والزمان فترآى له أننا نعرفهما عن طريق التجربة الحسية، أي ندرك محتوياتهما عن طريق الحس، ولكن المكان ندركه مفهوماً وهذا دليل على أن المكان فكرة عقلية وليست مشتقة من الحس.

وقد ميز كانط في كتابه **نقد العقل الخالص** تميزاً دقيقاً بين الظواهر العقلية السابقة على كل تجربة Apriori والظواهر التي تُكتسب بالتجربة Aposteriori، إذ تعتبر الأولى ضرورية لإدراك الأشياء أو معرفتها. ويرى كانط أن المعرفة لا تُستقى من المدركات الحسية وحدها ولا من العقل وحده، لأن مرجعها إلى الحس الذي ينقل للعقل صور المحسوسات، فيضيف هذا إليها علاقات زمنية أو مكانية ثم إلى المعاني الأولية الكائنة في العقل وهي سابقة على كل تجربة[١].

ويرى كانط أن نقد المعرفة وظيفته أن يكشف لنا عما يجيء من خارج وما يضيفه الفكر من عنده، وهو ما يسميه "الترانسندنتال"، أي المعاني الخاصة بالفكر وحده وهو ما يسبق التجربة سبقاً منطقياً لا زمنياً. الذي يجعل التجربة ممكنة وأن الحقيقة لا توجد إلا بالتجربة، ان الأشياء هي الظواهر وهي تمثل عنده ما يبدو لنا من الأشياء موضوعات المعرفة، وهذا توكيد للاتجاه الذي سار فيه كانط في مثاليته النقدية.

أما المثالية الهيجلية والتي تسمى المثالية المطلقة والتي قال بها الفيلسوف هيجل، فإنها وقفت موقفاً وسطاً بين الطبيعيين الذين يقولون بوجود الطبيعة مستقلة استقلالاً تاماً عن الذوات المدركة، وبين المثالية الذاتية لباركلي التي قيدت الطبيعة بالذات. إذ شبَّه هيجل منهجه بإنه عبارة عن تأليف بين موضوع هو الطبيعة وبين لاموضوع أو نقيض موضوع هو الذات، وفي هذا التأليف نؤلف بين جميع العناصر الحسية في كلا المذهبين المثالية الذاتية ومذهب الطبيعيين.

كما ذهبت المثالية المطلقة إلى وجود عقل مطلق أو إلهي في الطبيعة وان هذا العقل الإلهي باطن في الطبيعة، وأن الطبيعة خاضعة في حركتها وتطورها لهذا المطلق

---

(١) يُراجع: توفيق الطويل، **أسس الفلسفة**، ص٣٣٤؛ كذلك، يحيى هويدي ، **مقدمة في الفلسفة العامة** ، ص٢٢٨.

الذي تختلط حركته بحركتها وصيرورته بصيرورتها إلى حد تصبح فيه حركته مصدر الحركة في الطبيعة نفسها.

والمطلق بنظر هيجل يمثل الوجود الواقعي كله، كما ونظر إلى الفكر والطبيعة باعتبارهما مظهرين لهذا المطلق، فالمطلق بهذا الاعتبار حاضر في الطبيعة باطن لها وليس منفصلاً عنها.

ثالثاً ـ الاتجاه الظواهري (الفينومينولوجي) Phenomenology

صاحب هذا الاتجاه الفيلسوف أدموند هوسرل، إذ أراد أن يؤسس لفلسفة «لا هي مثالية ولا هي واقعية». وقد عرَّفها هوسرل في كتابه **الفلسفة كعلم دقيق،** بأنها منهج للبحث عن الحقيقة، إذ وصف الفلسفة بأنها علم نعرف به نقطة البدء الصحيحة: بأي شيء نبدأ، أنبدأ بالواقع الممتد أمامنا الذي يقترن وجوده بالإنسان العادي ولا يفكر مطلقاً في أن يناقشه أم ماذا؟

كما يرفض هوسرل الواقعية الساذجة، ويرفض أيضاً أن نبدأ كذلك بالذات كما ذهب أتباع المذاهب الذاتية، ولهذا فإن فلسفته تقوم على عملية رد العالم الخارجي في صورته العادية إلى الذات. وعملية رد العالم هذه تشتمل على نوعين: **الأول** هو الرد التصوري الذي يجعل الفيلسوف يتعلق بالماهيات والتصورات ويسقط من حسابه الوقائع الجزئية، **والثاني** الرد الشارطي الذي يتميز بوضع جميع الأشياء المادية موضع المُساءلة، وبتعليق الحكم عليها أو بالأحرى على وجودها الواقعي. وهذا المنهج هو الذي يأخذ به هوسرل ليجعل العالم مجرد ظاهرة.

وعليه يكون تسلسل خطوات المنهج الفينومينولوجي كالآتي:

(أ). العالم ظاهرة.

(ب). البحث عن معنى يعطيها للظاهرة.

(ت). الواجب على الفيلسوف أن يقيد نفسه بوصف الظواهر التي أمامه فحسب.

والمنهج الظواهري منهج وصفي يقوم به الفيلسوف بوصف الظواهر التي تبدو لشعوره ويقاوم في نفسه كل نزعة مذهبية نظرية يُقدم لنا العالم فيها بصورة كاملة منظمة. وفي هذا الوصف الذي يحاول أن يقدمه الفيلسوف للظواهر وللعالم يلاحظ أن شعوره دائماً متجه إلى موضوع آخر يوجد خارجه، وهو ما يعنيه هوسرل بالقصد أو الاتجاه ، أي أن الشعور يقصد موضوعه الذي يغايره في كل لحظة من لحظاته. فالعالم والموضوعات كلها بوجه عام ماثلة أمام الشعور في حالة "معينة" وإياه.

وعليه فإن فلسفة هوسرل في طبيعة المعرفة تميل إلى الواقعية، إذ نادى في فلسفته بالرجوع إلى الأشياء نفسها، أي الأشياء الظاهرة في الشعور ظهوراً بيِّناً أمام البداهة، بداهة التجربة الحسية. فمناداة هوسرل بالتجربة الحسية إنما هي مناداة بالاستماع إلى التجربة وهي تجربة تقوم على الاتصال المباشر بين الذات الحية وبين الأشياء مع ملاحظة أن الذات الحية مختلفة عن الذات العاقلة[1].

المحور الثالث ـ إمكان المعرفة

يقصد بإمكان المعرفة حدودها، وما هو المدى الذي يستطيع الإنسان أن يبلغه بعلمه لو مكنته ظروف التحصيل من ذلك.

هنا نجد فريقين يقفان على طرفي نقيض من هذا الموضوع: الفريق الأول يطلق عليه إصطلاحاً الدوغمائيون أو الإيقانيون أو الاعتقاديون، الذين يرون أن المعرفة الإنسانية لا حد لها تقف عنده، فإن قصَّر الإنسان في معرفة الكون بكل ما فيه فما ذلك لقصور في طبيعة عقله أو في طبائع الأشياء إنما هو قصور مرهون بزوال العوائق فيزول.

وفي مقابل الدوغمائيين هناك فريق الشكاك، هذا الفريق يرى أن ليس للجهل الإنساني بحقائق العالم حد يقف عنده، إذ لا وسيلة أمام الإنسان يتوسلها ليعرف شيئاً خارج نفسه .

الدوغمائيون أو الإيقانيون هم بصفة عامة أصحاب المذهبين العقلي والتجريبي على السواء. أما الشكاك فعلى النقيض من ذلك، إنهم يرون أن المعرفة بمعنى العلم بالشيء كما هو في حقيقته الخارجية مستقلاً عن ذات العارف فمستحيلة، إذ لا يسع الإنسان أن يعرف شيئاً إلا في صلة ذلك الشيء بنفسه، وحتى لو عرفه فلا يستطيع أن ينقل معرفته إلى سواه. وهذا هو رأي المدرسة السفسطائية والشكاك اللاأدريون في الفلسفة اليونانية، وليس الشكاك المنهجيين من أمثال الغزالي في الفلسفة الإسلامية وديكارت في الفلسفة الحديثة.

أما الفيلسوف كانط فإنه يقف موقفاً نقدياً من إمكان المعرفة، إذ يجعل للمعرفة الإنسانية الممكنة حدوداً تقف عندها، وحدودها هي الخبرة الحسية، إذ الخبرة الحسية

---

(١) يُراجع: كولبه، **مدخل إلى الفلسفة العامة**، ص٣٠٥؛ كذلك: محمد الفندي، **مع الفيلسوف**، ص٢٠٩ ـ ٢١٦؛ يحيى هويدي، **مقدمة في الفلسفة العامة**، ص٢٣٧ ـ ٢٣٩؛ توفيق الطويل، **أسس الفلسفة**، ص٢٣٦.

هي المضمون الذي ينصب في مقولات العقل فتتكون بذلك معارفنا عن العالم الخارجي، وبغير هذه الخبرة الحسية تظل مقولات العقل فارغة جوفاء بغير موضوع، مثلما أن مقولات العقل هي التي تعطي الخبرة الحسية شكلها وإطارها ومعناها.

نخلص من هذا فيما خصّ إمكان المعرفة الإنسانية وحدودها إلى أن العقليين والتجريبيين يرون إمكانها إلى حد تقف عنده، أما النقديون والوضعيون فيرون إمكانها بشرط أن تقف عند حدود الخبرة الإنسانية، وأما الشكاك فيرون استحالتها.

خاتمة

من خلال ما تقدم نخلص إلى أن تاريخية نظرية المعرفة، تاريخية فلسفية مديدة وعميقة، إلا أن الاهتمام الجدي بها قام في مطلع العصر الحديث ومع الفلاسفة جون لوك وديكارت وهيوم وكانط وقد استمر إلى يومنا هذا .

فضلاً عن ذلك نجد أن معالجات المعرفة الإنسانية لدى الفلاسفة إنما انقسمت إلى ثلاثة محاور رئيسية هي: مصدر المعرفة وفيها العقليون والحسيون والحدسيون والنقديون وغيرهم، وأما في طبيعة المعرفة، فهناك المثاليون والواقعيون، وفي إمكانها نجد الإيقانيين والشكاك اللاأدريين. وإن ما قدم من حلول بصدد نظرية المعرفة يبقى مثار تساؤل لدى الإنسان إلى يوم يُبعثون.

الفصل الثاني

الفيلسوف ومشكلة العالَم:
دراسة في الفلسفة الحديثة والمعاصرة(*)

تمهيد

نظراً للأهمية التي يحتلها مفهوم ومصطلح "**العالَم**" في نصوص الفلاسفة قديماً ووسيطاً وحديثاً ومعاصراً، فقد آثرنا أن ندرس هذا المصطلح عند الفلاسفة ولاسيما المحدثين والمعاصرين، بعد أن نقدم لهذا المصطلح بتحديد البعد الاصطلاحي له وكما جاء في نصوص الفلاسفة.

البعد الاصطلاحي لمفهوم العالَم Universe

تعارفت المعاجم الفلسفية وكتب الحدود والمصطلحات ذات الصلة التي تأتي على ذكر مفهوم العالَم على أنه «مجموع الأشياء التي يمكن إدراكها بالحواس، ويقابله العالَم الداخلي وهو مجموع الأحوال الذهنية المدركة بالشعور، وهناك عالَم المعقولات والمقصود به كل ما يتصل بالذهن من ماهيات ومثل»[١]. ويشير الفيلسوف أندريه لالاند إلى أن العالَم بمعناه الحقيقي هو «جملة كل ما هو موجود في الزمان والمكان، بالمكان يشتملني العالَم ويبتلعني كنقطة وأنا أحتويه بالفكر»[٢]. فضلاً عن ذلك نجد تحديداً آخر للعالم بأنه: مجموع الأجسام الطبيعية كلها من أرض وسماء[٣].

(*) نشر هذا البحث في مجلة **آفاق عربية** البغدادية، العدد ٨، السنة ١٣، آب ١٩٨٨.

(١) يُراجع: جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج٢، بيروت ١٩٨٦، ص٤٦.

(٢) يُراجع: إبراهيم مدكور وجماعته، **المعجم الفلسفي**، القاهرة ١٩٨٦، ص٤٦.

(٣) يُراجع: أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ترجمة خليل أحمد خليل، ط٢، بيروت ٢٠٠١، مج ٣، ص٥٠٠.

وفي مقابل هذا التحديد الاصطلاحي للعالَم، نجد أن الفلاسفة العرب قد حدّدوا أيضاً في كتبهم مفهوم العالَم. فمثلاً الفيلسوف الفارابي (ت٣٣٩هـ/ ٩٥٠م)، يقول: «إنه الجملة التي تحتوي على جميع الأجسام المتصلة أو المماسة»[١]. كما أن العالَم الطبيعي عند الفارابي هو كل ما يقع تحت فلك القمر إلى الأرض. في مقابل ذلك يحدد الفيلسوف ابن سينا (ت٤٢٨هـ/ ١٠٣٧م)، العالم بأنه مجموع الأجسام الطبيعية البسيطة كلها، ويقال: عالم لكل جملة موجودات متجانسة كقولنا عالَم الطبيعة[٢]. كما ويضيف الفيلسوف الغزالي (ت٥٠٥هـ/ ١١١١م)، إلى تعريف ابن سينا السابق للعالَم عبارة عالَم النفس والعقل[٣].

ويفصل الشريف الجرجاني في كتابه **التعريفات** هذا المفهوم، فيقول: العالَم لغةً: عبارة عن ما يعلم به الشيء، واصطلاحاً عبارة عن كل ما سوى اللّه من الموجودات لأنه يعلم به اللّه من أسمائه وصفاته[٤].

أما الفيلسوف المحدث ليبنتز (ت١٧١٦م)، فيحدد العالم بأنه: مجموع الأشياء الموجودة، ومرد ذلك إلى رغبته في اجتناب القول إنه يمكن أن يوجد في الأزمنة والأمكنة المختلفة عدة عوالم، لأن هذه العوالم لو وجدت لوجب عدّها كلها عالماً واحداً[٥].

ومن خلال ما تقدم يتضح أن الفلاسفة في تحديداتهم للعالَم إنما يميلون إلى واقعيته، على الرغم من تشديد بعض هذه التحديدات على العالَم العقلي أو النفسي المتميز عن العالَم الموضوعي الطبيعي.

ولأهمية موضوع العالَم لدى الفلاسفة، فإنهم قد أعاروه اهتمامهم وهذا ما نلمسه عبر تاريخ الفلسفة الذي وصل إلينا، وذلك من خلال تناوله عبر مشكلتي الوجود والمعرفة، وقد أشرنا من قبل في الفصل السابق إلى ذلك[٦]، والآن سوف نتناوله بشكل تفصيلي وأكثر تحديداً ومن خلال مبحثين رئيسيين، الأول: عن العالَم في الفلسفة الحديثة، أما الثاني: فهو عن منظوره في الفلسفة المعاصرة.

---

(١) يُراجع: جعفر آل ياسين، **الفارابي في حدوده ورسومه**، بيروت ١٩٨٥، ص٣٥٦.

(٢) يُراجع: ابن سينا، **رسالة الحدود**، ضمن كتاب **المصطلح الفلسفي عند العرب**، دراسة وتحقيق عبد الأمير الأعسم، بغداد ١٩٨٥، ص٢٥٢.

(٣) يُراجع: الغزالي، **رسالة الحدود**، ضمن كتاب **المصطلح الفلسفي عند العرب**، ص٢٩٦.

(٤) يُراجع: كتاب **التعريفات**، بغداد ١٩٨٦، ص٨٤.

(٥) يُراجع: جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج٢، ص٤٧.

(٦) يُراجع: محمد علي أبو ريان، **تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة الحديثة**، ط١، القاهرة ١٩٦٩، ص٨١.

المبحث الأول ـ العالَم في الفلسفة الحديثة

ظهرت في الفلسفة الحديثة عدة اتجاهات حول وجود العالَم موضوعياً واقعياً أو ذاتياً عقلياً، وإن كنا نعزو نشأة هذه الاتجاهات إلى عمقها الفلسفي عند اليونان حتى الفلسفة الوسيطية بكل أبعادها الفكرية والفلسفية.

وسنتناول أولاً الموقف العقلاني من العالَم، إذ يتضح ذلك جلياً عند الفيلسوف ديكارت (ت١٦٥٠م)، إذ يحدد هذا الفيلسوف موقفه الخاص من وجود العالَم الخارجي المحسوس، أنه يعتبره موضوع قضية أساسية في فلسفته، مثل القضية الأولى: «أنا أُفكر إذن أنا موجود». ومثل قضيته الثانية: «أفكر في الكائن الكامل اللامتناهي، فالكائن الكامل اللامتناهي موجود». وفي القضية الثالثة، وهي: موضوع بحثنا ههنا، يقرر ديكارت «أن العالَم الخارجي موجود».

هذه القضية تعبّر عن حُكم، والحُكم أداة اليقين، وهو أيضاً علامة على قدرة النفس[1]. وبما أن شهادة الحس عند ديكارت غير موثوق بها، كون الإدراك غامضاً ومفضياً إلى الخطأ، لهذا فإننا إذا أدركنا العالَم الخارجي والجسم الإنساني عن طريق النور الفطري للعقل، فيمكن أن نميز بوضوح طبيعة الموجودات الخارجية ومنها أجسادنا. عليه وبحسب ديكارت يجب استبعاد شهادة الحس وأن لا نضعها أساساً لأي معرفة[2].

ويسوق ديكارت في هذا الموضوع مثال الشمعة، ليوصلنا من خلاله في نهاية الأمر إلى فكرته الأساسية بصدد وجود العالَم الخارجي، ألا هي فكرة "الامتداد"، إذ إنه جعل هذه الفكرة موضوعاً يدرك بالفكر لأنه يرى أن كل ما له امتداد يقبل القسمة إلى ما لا نهاية، وهو في هذا إنما يتبع المنهج الرياضي الهندسي، والذي من خلاله اكتشف ديكارت الصفة الأساسية لوجود العالَم الخارجي، وهي "الامتداد"[3]. رافضاً بذلك نظرية الجزء الذي لا يتجزأ في الفلسفة الطبيعية، أي تكون الأجسام من ذرات صغيرة.

---

(١) المرجع نفسه، ص٨٣.

(٢) يُراجع: علي عبد المعطي، **ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية**، القاهرة، ص٣١٢؛ ويُقارن: عثمان أمين، **ديكارت**، ط٧، القاهرة ١٩٧٦، ص٢٠٠؛ كذلك، نجيب بلدي، **ديكارت**، ط٢، القاهرة ١٩٧٦، ص١٣٣ وما بعدها.

(٣) يُراجع: موريس كلاين، **الرياضيات والبحث عن المعرفة**، ترجمة سمير ياسين، بغداد ١٩٨٧، ص١٣.

ويتميز الامتداد الخارجي عند ديكارت بأنه امتداد هندسي ليس إلا، وهو بذلك يقرر أن العالَم مادة ماهيتها الامتداد[1]، وهذه هي صفات المادة التي لا يمكن معرفتها من خلال إدراكنا الحسي لها، بل نعرفها بواسطة الحدس (النور الفطري). والذي يوفر لنا هذا الإدراك الحدسي للعالَم الخارجي بنظر ديكارت هو "اللَّه"، حيث إن اللَّه عنده كاملٌ، وهو لا يجعلنا نؤمن بوجود عالم مادي إذا لم يكن حقيقياً[2].

وبإزاء موقف ديكارت وتساوقاً معه نجد موقفاً عقلانياً آخر بصدد العالَم ألا وهو موقف الفيلسوف مالبرانش (ت١٧١٥م)، القائم على عدم التسليم بوجود الأشياء في ذاتها جواهر تؤثر على قوانا العارفة. ذلك أننا قد نعرف أشياء لا وجود لها في الخارج، ومن ثم يجب أن نعكس مسار بحثنا فنبدأ من المعرفة كي نحدد خصائصها، مع ملاحظة أنه لا توجد أية علاقة ضرورية بين معرفتنا للأشياء ووجود الأشياء، أي ليس ثمة تطابق بين المعرفة والوجود[3].

ويناقش مالبرانش فكرة الامتداد فيتساءل عن معناها بقوله: إذا كان معنى الامتداد هو الذي يشكل حقيقة موضوعات العالَم الخارجي، فما مصدر هذا المعنى؟ بل ما هو مصدر المعاني جميعها على وجه العموم؟[4]

ويجيب مالبرانش، رافضاً التسليم بأن هذه المعاني تصدر عن أشياء موجودة بذاتها في الخارج، وكذلك يستبعد القول بإحداث العقل الإنساني لهذه المعاني أو بفطريتها، لأنها ذات طبيعة لانهائية، فهي بذلك تفوق قدرة العقل، ومن ثم يعجز عن إيجادها، فلا يبقى بعد هذا إلا احتمال واحد مطابق للعقل وهو وجود هذه المعاني في عقل اللَّه ومن بينها معنى الامتداد[5]. إن هذه الإحالة هي ذاتها التي قال بها ديكارت عندما أراد أن يثبت معنى الامتداد للعالَم الخارجي، فقال: أن "اللَّه" هو الذي يصنع هذه الحقيقة.

وفي ذات السياق، نجد الفيلسوف الألماني ليبنتز صاحب نظرية المونادات الروحية في الفلسفة، هو الأخر له رأي في مسألة وجود العالَم الخارجي، إذ إن المادة عنده لا يمكن أن تسمى باسم الجوهر، بل هي مونادات صغيرة، وهذه المونادات

---

(١) يُراجع: علي عبد المعطي، **ليبنتز**، ص٢١٤ وص٢٣٤.

(٢) يُراجع: أبو ريان، **تاريخ الفكر الفلسفي**، ص١٠٢.

(٣) المرجع نفسه، ص١٠٣.

(٤) المرجع نفسه، ص١٠٣.

(٥) المرجع نفسه، ص١٢٣.

مهما صغرت فهي عالَم من المخلوقات، والكائنات الحية[1]. وصفتها الأساسية أنها مخلوق يفعل وينفعل، وليس في ذلك أدنى تناقض في القول. ومن تجمع المونادات ينتج العالم الخارجي، وهذا العالم مثل وحداته المكونة له لا امتداد له ولا شكل ولا مكان ولا زمان ولا حركة.

كما أننا إذا لم ندرك المونادات كذلك فنحن لا ندرك العالَم الحقيقي، إذ إن العالَم الذي ندركه والأجسام التي نميزها فيه لها امتداد وشكل ومكان وحركة، وهذا الآخر ليس عالَم حقائق وإنما عالم ظواهر أو مظاهر يسميه ليبنتز العالَم المادي[2].

إن هذا الموقف العقلاني للفلاسفة الذين أشرنا إليهم قد حفز فلاسفة آخرين من عصرهم إلى مخالفتهم في موقفهم من العالَم، ألا وهو فلاسفة التجربة، وأبرزهم الفيلسوف جون لوك (ت١٧٠٤م)، والفيلسوف ديفيد هيوم (ت١٧٧٦م)، والفيلسوف جورج باركلي (ت١٧٥٣م)، والفيلسوف توماس هوبز (ت١٦٧٩م).

يتبين موقف الفيلسوف جون لوك من العالَم الخارجي بقوله: إن معرفتنا بالعالم المحيط بنا بدأت بالإدراك الحسي، أما معرفتنا بأنفسنا فإنها تتم عن طريق الاستبطان أو التفكير Reflection، والتجربة الحسية Sense Experience، لأن الإحساس لا يمدنا بمعرفة مباشرة للعالَم الخارجي كما هو في واقعه الخارجي، بل هو يمد العقل بمادة عمله فحسب[3]، ومعنى هذا، أنه لا يمكن معرفة المادة الحقيقية لعالَمِنا الخارجي. لكننا نعرف أفكاراً ندركها حسياً، وبهذا تكون المعرفة الحسية الفيزيائية وحدها غير كافية، إلا إذا كان بالإمكان برهنة الظواهر الفيزيائية رياضياً، وبهذا نحصل على عالم فيزيائي موجود كوجود اللّه ووجود البشرية[4].

ومن خلال ذلك يتضح موقف لوك الحقيقي من وجود العالَم الخارجي، والذي يمكن إدراكه عن طريق البرهنة عليه رياضياً، وإنْ كان لوك يشك في يقينية هذا الوجود لأجسام مقارنة بما يتوصل إليه عن علمه بنفسه وباللّه، مدللاً على ذلك بقوله: إن الذهن لا يستطيع أن يؤلِّف صورة من تلقاء نفسه، وكل فاقد حاسة تتعطل لديه الأفكار المتعلقة بها، وكذلك فإننا نستطيع التمييز بين الأفكار التي ترد إلينا بإرادتنا عن طريق الحس وهي تشير إلى أجسام خارجية تفرض علينا التأثر بها، والأفكار التي تأتينا

---

(١) يُراجع: موريس كلاين، **الرياضيات**، ص١٥.
(٢) يُراجع: أبو ريان، **تاريخ الفكر الفلسفي**، ص١٣٣.
(٣) يُراجع: كلاين، **الرياضيات**، ص١٦.
(٤) المرجع نفسه، ص١٦.

بإرادتنا عن طريق الذاكرة[1]، فالمسألة هنا مسألة معرفية بحتة قائمة على قطبي المعرفة: الذات والموضوع.

وعلى الرغم من أن المعرفة تبدأ من المصدر المادي الحسي، لكن تبقى الحقيقة المؤكدة عن هذا العالَم هي التي يمكن التوصل إليها عن طريق العقل وبواسطة الرياضيات[2].

إن لوك يُعتبر في هذا القول من الفلاسفة الراديكاليين في رفضه وجود عالَم خارجي، وإن اعتراضه كان مبنياً على أن الإدراك الحسي أمر ذاتي، وبذلك يعتمد على الشخص الملاحِظ ووجهة نظره[3].

أما صنوه الفيلسوف توماس هوبز بوصفه فيلسوفاً تجريبياً فهو الآخر له موقف من العالَم الخارجي أودعه في كتابه **التنين (الليفثيان)**، مستنداً إلى المعرفة التي توفرها العلوم والرياضيات، قائلاً: في عالَمنا الخارجي هناك مادة في حالة حركة فقط، وأن الأجسام الخارجية تولِّد انطباعات في أعضائنا الحسية وبواسطة عمليات ميكانيكية يتولد الإدراك في عقولنا، مؤكداً بذلك من ناحية معرفية إمكان إدراك العالَم الخارجي، ذاهباً إلى القول إنه لا يوجد تصور في عقل الإنسان لم يمر أولاً على أعضاء الحس. فالعقل لا يولد وبداخله أفكار كامنة، لكن الإنسان ينمي محتواه باكتسابه معرفة جديدة عن طريق أعضاء الحس بمجرد اتصاله بعالَم الأشياء خارج العقل.

في مقابل ذلك يحدد الفيلسوف جورج باركلي المشكلة التي نحن بصدد بحثها تفصيلياً، إذ يذهب هذا الفيلسوف إلى القول إن وجود أي شيء يساوي كونه مدركاً[4]. بمعنى أن جميع الأفكار المجردة (المثل بلغة أفلاطون)، ليس إلا مجرد ألفاظ لا وجود لها في الواقع. وبهذا فإن باركلي يكون أسمي النزعة من حيث كان أفلاطون مثالياً موضوعياً[5]. أي أن هذا المعنى عند باركلي يتضمن القول إن كل الأشياء التي نسميها مادة هي موضوع لتجربتنا، وهي بهذا الوصف لا توجد في نظرنا إلا بوصفها إدراكات، فعندما نقول مثلاً الشجرة موجودة فنحن نقول إن لدينا إدراكاً

(١) المرجع نفسه، ص١٣.
(٢) المرجع نفسه، ص١٣.
(٣) يُراجع: برتراند راسل، **حكمة الغرب**، ترجمة فؤاد زكريا، ج٢، الكويت ١٩٨٣، ص١٢١.
(٤) يُراجع: يحيى هويدي، **باركلي**، القاهرة ١٩٦٠، ص٣٩.
(٥) يُراجع: هنتر ميد، **الفلسفة أنواعها ومشكلاتها**، ترجمة فؤاد زكريا، ط٢، القاهرة ١٩٦٧، ص٧٠.

حسياً أو تجربة نطلق عليها اسم الشجرة.

ويلخص باركلي هذه القضية كلها بعبارته المشهورة: «وجود الشيء كونه مدركَ. فليس ثمة وجود بمعزل عن الذهن الذي يدخل هذا الوجود في تجربته»[1]، وإذا أردنا أن نحدد موقف باركلي من وجود العالَم الخارجي نقول إنه لا ينكر وجود هذا العالم. وإنما ينكر فقط وجود عالَم مادي يوجد مستقلاً عن كل إدراك، أعني عالماً لا يكون فكرة في ذهن ما.

ان موقف باركلي هذا كان مثار إعجاب ونقد في الوقت ذاته من الفلاسفة اللاحقين به، إذ يعتبر هذا الفيلسوف صاحب نزعة مثالية ذاتية في تاريخ الفلسفة. ويرى الفيلسوف برتراند راسل (ت١٩٧٠م)، أن الذي دعا باركلي إلى هذا القول هو أن الرأي التجريبي الذي صرح به لوك وإن لم يكن قد طبقه دائماً بصورة مستقلة يجعل من فكرة الموضوع باطلة[2]. ويتضح فعلاً موقف باركلي عند مقارنته بالفيلسوف جون لوك، ذلك أن صورة العالَم كما وجدها باركلي لدى لوك حينما اطلع على فلسفة هذا الأخير هي على الوجه الأتي: العالَم في حقيقته وفقاً لجون لوك هو نظام ميكانيكي من أجسام في المكان، فهو عالَم "مصنوع" في حقيقة الأمر من المادة، والأجسام المادية لا تتصف فعلاً إلا بتلكم الصفات، أي الصلابة والشكل والامتداد والحركة والسكون والعدد وغير ذلك، وتؤثر هذه الأجسام من بين ما تؤثر في حواس الكائنات البشرية التي لها عقول[3].

هذه النظرة الفلسفية لدى جون لوك قد أثارت لدى باركلي السخرية، وتبين أنها تتضمن موقفاً خطراً ومنفراً في الوقت ذاته من العالَم الخارجي، لأنها تؤدي إلى نزعة شكية جامحة تتعارض مع الإدراك الفطري السليم، إذ كيف لمشاهد لا يعي شيئاً غير أفكاره أن يعرف أي شيء عن العالَم الخارجي الذي قال به جون لوك[4]. فضلاً عن ذلك فإن نظرة جون لوك لإدراك العالَم تقود إلى النزعة المادية وإلى الإلحاد الفلسفي.

وبعد أن بيَّن باركلي موقفه الفلسفي من جون لوك، اتخذ طريقاً آخر يقوم على القول إن العالَم المادي لا يوجد، بل الذي يوجد هو العقول التي تحوي الإحساسات أو الأفكار، بل وأكثر من ذلك سوف نضطر إلى أخذ النتيجة القائلة بعدم وجود عالَم

(١) المرجع نفسه، ص٧١.

(٢) يُراجع: راسل، **حكمة الغرب**، ج٢، ص١٢١ ـ ١٢٢.

(٣) يُراجع: **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، ترجمة فؤاد كامل وجماعته، القاهرة ١٩٨٢، ص٧٩.

(٤) يُراجع: جون لويس، **مدخل إلى الفلسفة**، ترجمة أنور عبد الملك، بيروت ١٩٧٣، ص١٥٣؛ ويُقارن: يحيى هويدي، **باركلي**، ص٤٤.

مشترك من الأشياء المادية، بل إن هناك فقط عوالم خاصة في عقولنا المتعددة.

فضلاً عن ذلك، يتحدد موقف باركلي بالقول: **الوجود هو الإدراك**، أي كون الشيء موجوداً هو كونه مدركاً. وإذا أردنا أن نذهب بعيداً في تفسير قول باركلي هذا، وأردنا أن نعرف حقيقة وجود شيء ما، علينا أن نستثير حواسنا، لأن حقيقته ليست شيئاً آخر إلا ما تقدمه لنا الحواس بصدده، وهذه الحواس لا تقدم لنا عن شيء إلاّ مجموعة من الصفات المتفرقة التي ترجع في نهاية الأمر إلى مجموعة من التأثيرات الذهنية الخالصة والتغيرات الذاتية الصرفة[١]. وهذه الصفات التي تحملها المادة سواء أكانت صفات ثانوية أم أولية وجودها متوقف على الذات ولا وجود لها خارجها، وبالتالي ليس هناك ما يبرر افتراض وجود جوهر مادي يقوم بهذه الصفات[٢]. فلا حاجة لافتراض وجود عالَم خارجي، فوجود هذا العالَم المادي هو استنتاج مبهم لا معنى له، فالحقيقة الوحيدة هي العقل والإدراك، ولذلك رفض باركلي فكرة المادة[٣].

أما دوافع نزعة باركلي الفلسفية الذاتية هذه كانت غايتها ومبناها التخلص من فكرة وجود "عالَم مادي"[٤] مستقل عنا باعتبارنا ذاتاً مُدركةً.

كان هذا الموقف الفلسفي لباركلي مثار نقد فلسفي تقدم به مؤرخ الفلسفة جون لويس ومفاده: ان الإنسان لا يمكنه أن يعرف شيئاً ما، إذا لم يكن لديه فكرة عن هذا الشيء، فلا يعني أن ذاك الذي لا يعرفه هو تلك الفكرة ليس إلا. إن مجرد وجود المعرفة يتضمن وجود الشيء المعروف، كما يتضمن وجود الشخص العارف، وإن كوننا لا نعي العالَم الموضوعي إلا بواسطة التفكير فيه لا يترتب عليه إن كان ما نعيه هو تفكيرنا ليس إلا. فنحن نعرف الطبيعة نفسها في إدراكنا الأول، لا نعرفها في شكلها الكامل كما لا نعرف منها كل ما تحتوي عليه، ولكننا نعرف أنها موجودة كما نعرف شيئاً عنها. والحق أننا نعرفها بطريقة نسبية فحسب، وكل ما هو صحيح في المثالية الفلسفية من جهة نظرية المعرفة يكمن في تلك النسبية التي تتسم بها كل معرفة، ولكن أكذوبة المثالية في الواقع تكمن في الخلط بين نسبية المعرفة وبين ذاتيتها[٥].

---

(١) يُراجع: يحيى هويدي، **باركلي**، ص٤٣.
(٢) المرجع نفسه، ص٤٥.
(٣) المرجع نفسه، ص٤٧.
(٤) يُراجع: كلاين، **الرياضيات**، ص١٧.
(٥) المرجع نفسه، ص١٨؛ ويُقارن: يحيى هويدي، **باركلي**، ص٦٦؛ جون لويس، **مدخل إلى الفلسفة**، ص١٥٣.

أما الفيلسوف التجريبي ديفيد هيوم فإنه يتفق مع رأي باركلي في إنكاره لوجود العالم الخارجي، لأن ما يتمثل أمام الإنسان العارف حقيقتان، هما: الحقيقة الرياضية ووقائع التجربة، وكل ما عدا ذلك هراء: المادة، الأرواح، المبادئ، القوانين، العلة، الأفكار القبلية، الطبيعة بكونها نظاماً عقلياً، الميتافيزيقا. . . الخ[1].

وقد بيَّن هيوم موقفه الشكي هذا في رسالته **حول طبيعة المعرفة البشرية**، إذ قال من خلالها بأننا لا نعرف المادة ولا العقل فكلاهما خيال لا نستطيع إدراكه، فنحن ندرك انطباعات وأفكار كالصور والذكريات والاعتقادات، وكل هذه الأسئلة ما هي إلا تأثيرات ضعيفة لهذه الانطباعات[2]. يترتب على هذا القول ـ وكما أشرنا في بدء كلامنا عن فلسفة هيوم ـ استنتاج فلسفي مفاده أن وجود عالَم خارجي هو شيء موضوعي، فلا توجد براهين وأدلة غير هذه الانطباعات والأفكار، وبذلك لا توجد قوانين سببية حول وجود عالَم فيزيائي[3]. لذا فإن العالَم الخارجي يصبح إدراكات حسية لأي شخص لا يمكن التأكد من وجودها[4].

وإن كان ثمة رد فلسفي عن موقف هيوم الشكي هذا، نقول: ان رفض هيوم التسليم بوجود الأشياء قد سلب الإدراكات الحسية من سندها الواقعي الذي يعتبر المحك الأول لتبرير صحتها وحقيقتها، فكيف إذن يمكن تبرير الوجود الموضوعي للعالَم ولذواتنا؟ وإذا لم نفلح في ذلك سينهار بناء معرفتنا وسنقع في شك هدام مطلق وسنضطر إلى الدوران على أنفسنا في حلقة مفرغة لاجترار ما تنطوي عليه من أفكار، ليس ثمة أساس لوجودها في النفس أو حتى لوجودها هي ذاتها[5].

إن موقف هيوم هذا كان الأساس لنشأة الموقف الكانطي (نسبة إلى الفيلسوف كانط)، من مشكلة وجود العالم الخارجي، إذ أسس كانط موقفاً فلسفياً متميزاً في هذا المجال، كما برهن على وجود العالَم ببرهان فلسفي (كما سنبين ذلك فيما بعد).

رفض الفيلسوف كانط الفلسفة المثالية الذاتية لباركلي مثلما رفض المثالية العقلانية لديكارت، وسبب هذا الرفض عنده إنما يرجع إلى أن مثاليتيهما تقرر إما أن يكون وجود الأشياء في المكان موضع شك ولا يقبل البرهان أو أن يكون وجود

---

(١) يُراجع: جون لويس، **مدخل إلى الفلسفة**، ص١٥٥ ـ ١٥٦.
(٢) المرجع نفسه، ص١٥٨.
(٣) يُراجع: كلاين، **الرياضيات**، ص١٩.
(٤) المرجع نفسه، ص١٩.
(٥) المرجع نفسه، ص١٩.

هذه الأشياء خطأ وغير ممكن[١].

وفي ضوء ذلك فإن الفيلسوف كانط في رفضه لهاتين المثاليتين إنما كان يبغي من ورائها هدفين: **الأول**، هو البرهنة على أن وجود العالَم المادي الخارجي موجود، وأننا ندركه إدراكاً حسياً مباشراً، ومن ثَم فإن معرفتنا له معرفة يقينية؛ **والثاني**، البرهان على أن شعوري بوجودي غير ممكن إلا بالقياس إلى وجود هذا العالَم الخارجي وشعوري أنه متميز عني[٢].

ولأجل أن يثبت الفيلسوف كانط وجود العالَم الخارجي برهن على هذا الوجود ببرهان فلسفي كما أسلفنا، إذ يعتمد هذا البرهان على نظريتين أساسيتين هما نظريته في الجوهر وجانب من نظريته في المعرفة وهو ما يسميه "الحس الداخلي"[٣].

أما مقدمات هذا البرهان عنده فتقوم على أن هناك أشياء جزئية مادية متميزة عني مستقلة عن أفكاري، وإني أدركها إدراكاً حسياً مباشراً، لا بالاستدلال بل بمعرفتي لذاتي، تلك الذات التي أدركها إدراكاً مباشراً أيضاً غير ممكنة إلا عن طريق إدراكي المباشر لتلك الأشياء الخارجية في المكان[٤].

ويلخِّص كانط موقفه من واقعية العالَم الخارجي في عبارة قصيرة وكأنها منطوق نظريته وهي: إن مجرد الشعور بوجودي وهو شعور محدد تحديداً تجريبياً يبرهن على وجود الأشياء الخارجية. وبوصفه فيلسوفاً فإن كانط يستبق اعتراضاً على برهانه هذا ويرد عليه فيما بعد، وخلاصة هذا الاعتراض عنده هو: من الممكن أن تكون لدي أفكار عن أشياء خارجية لكنها لا توجد في الواقع وإنما هي ثمرة الخيال[٥]. وجواب كانط هو: لا بد من التسليم بوجود حس داخلي وقدرة خيالية، ولكن لا معنى للخيال إلا إذا كانت هناك أشياء خارجية تكون موضوعاً له، وتخيل الأشياء يثبت أن هناك حساً خارجياً، وهذا يثبت بدوره وجود أشياء خارجية يستقبلها ذلك الحس الخارجي. وهناك فرق بين استقبال حدوس خارجية ثم تخيلها وتخيل أشياء خارجية لا وجود لموضوعها، والموقف الأول بنظر كانط "سليم"، وقائم على خبرتنا، وأما الثاني

---

(١) يُراجع: أبو ريان، **تاريخ الفكر الفلسفي**، ص١٥٣ ـ ١٥٤.

(٢) يُراجع: محمود زيدان، **كانط وفلسفته النظرية**، ط٢، القاهرة ١٩٦٧، ص٢١٥، ويُقارن: زكريا إبراهيم، **كانط أو الفلسفة النقدية**، ط٢، القاهرة ١٩٧٢، ص٩٠ وما بعدها.

(٣) يُراجع: محمود زيدان، **كانط**، ص٢١٣.

(٤) المرجع نفسه، ص٢١٧.

(٥) المرجع نفسه، ص٢٢٣.

فمناقض له: فليس للإنسان حس داخلي فقط بل حس داخلي وخارجي معاً[١]. وهذا هو ما يميز فلسفة كانط المثالية النقدية (الترانسندنتالية)، بخلاف مثالية أفلاطون الموضوعية ومثالية باركلي الذاتية.

أما الفيلسوف الألماني فلهلم هيجل (ت١٨٣١م)، وهو الفيلسوف المتميز في تاريخ الفلسفة على الإطلاق لما طرحه من قوة ومتانة في نظامه الفلسفي، إذ يرى أن العالَم الخارجي مستقل عن الذات، حين أنكر الزعم القائل إن الأشياء المحسوسة لا توجد إلا في عالم الشعور أو الإحساس أو الوعي. وشدد على موضوعية العالم واستقلاله عن الذات، فهو القائل إن ريش الطيور المتعددة الألوان يرف حتى ولو لم يسمعه أحد، وشجرة كاراثوس التي لا تزهر إلا في ليلة واحدة يفنى ما عليها ويسقط من دون أن يستمتع به أحد[٢].

إن هذا التأكيد من جانب هيجل قائم على اعتبار موضوعات العالم الخارجي مستقلة عن الذات المُدركة لها، وُجدت هذه الذات في تلك اللحظة أم لا.

وفي مقابل موقف هيجل هذا نجد فيلسوفاً معاصراً له هو آرثر شوبنهور (ت١٨٦٠م)، إذ يرى أن العالَم إنما هو "من امتثالي"[٣]. وهذه المقولة يمكن أن تفهم على ثلاثة أوجه هي:

(١). إن الأصل في كل قول بالوجود هو الفكرة أو الشعور، والإنسان لا يستطيع أن يخرج من نطاق فكره أو شعوره من أجل أن ينظر في الأشياء الخارجة عنه المتميزة منه يكون أنها هي أو هو هي[٤].

(٢). إن مرمى شوبنهور من القول إن العالَم من امتثالي، هو أن كل وجود خارجي مرده في الواقع إلى الذات، ومن هنا كان مذهبه في المعرفة مذهب الذاتية. ويترتب عليه أن الإنسان ليس باستطاعته أن يدرك العالَم كما هو. إنْ كان هناك عالم آخر خارج العالم المتمثل، وإن كان في وسعه أن يدركه، فكل ذلك لا بد أن يتم من خلال جهازنا العقلي، وكل صورة أحصل عليها من خلال هذا الجهاز ستكون بحسب طبيعة هذا الجهاز، وشوبنهور يبغي من ذلك أن يقودنا

---

(١) المرجع نفسه، ص٢٢٨.

(٢) يُراجع: إمام عبد الفتاح إمام، **المنهج الجدلي عند هيجل**، القاهرة ١٩٦٩، ص٤٠٠، ويُقارن: للمؤلف نفسه، **مدخل إلى الفلسفة**، ط٣، القاهرة ١٩٧٥، ص٢٩٣.

(٣) يُراجع: بحثنا، «مفهوم العبقرية عند شوبنهور»، الفصل الرابع من هذا الكتاب.

(٤) يُراجع: عبد الرحمن بدوي، **شوبنهور**، ط٣، القاهرة ١٩٦٥، ص٧٣.

إلى القول إن كل قوانين العالَم هي من استنتاج الذات[1].

(٣). إن مقولة شوبنهور العالَم من امتثالي، إنما تقوم على الثنائية المؤقتة، التي لا تقوم إلا في الفكر فحسب عند التجريد. ولهذا ينص شوبنهور على القول إن العالَم الموضوعي له قطبان هما: الذات العارفة المجردة البسيطة العارية عن كل صورة، ثم المادة الساذجة الخالية من الأشكال والكيفيات وكلتاهما غير قابلة إطلاقاً لأن تُدرك. لكنهما معاً تنتسبان إلى الظاهرة، لا إلى "الشيء في ذاته"، كما هو عند الفيلسوف كانط (الذات العارفة والمادة الساذجة هما المادة الضرورية لكل ظاهرة وليس في الإمكان تحصيلها في الذهن إلا بالتجريد، لأنهما لا يوجدان في صورة خالصة في ذاتها)[2]. لذا يصح قول شوبنهور إن العالَم من تصوري أو امتثالي، إنما هو ترجيح للجانب الذاتي على الجانب الموضوعي المستقل عن العالَم.

ويقدم الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه (ت١٩٠٥)، رأيه في هذه المشكلة، وإن كان رأيه كما يقول الفيلسوف الوجودي جان فال: إنما هو نفيٌ لها، إذ أنكر نيتشه إنكاراً تاماً الانفصال بين الظاهرات والواقع. وقال إن الواقع موجود في الظاهرات، بل لعله قال إنه لا وجود لأي واقع، وإن ما هناك هو مجرد ظاهرات، وإن الناس قد أنشأوا اعتماداً على نوع من الانحراف الذهني هذه العوالم المتخيلة وراء العالَم الحقيقي. فنحن نحيا في ظواهر، وليس هناك ما يبحث عنه أو يمكن العثور عليه وراءها، فعلينا أن نكتفي بالنظر إلى الظواهر على حالها[3].

المبحث الثاني ـ العالَم في الفلسفة المعاصرة

الفلسفة المعاصرة التي يمكن تحديد تاريخ نشوئها مع بداية القرن العشرين، لها هي الأخرى مواقف وآراء متباينة من وجود العالَم الخارجي وكيفية إدراكه بحسب مدارسها التي ظهرت فيها. ولهذا سيواجه الباحث هنا مجموعة كبيرة من الفلاسفة المعاصرين الذين بحثوا في هذه المشكلة، وإن كان بحثها متأثراً لحد ما بالنتائج العلمية (الفيزيائية والرياضية) التي توصل إليها العلماء في هذا القرن.

فعلى سبيل المثال نجد الفلسفة البراغماتية ولا سيما عند الفيلسوف وليم جيمس

---

(١) المرجع نفسه، ص٧٧.

(٢) المرجع نفسه، ص٩٠.

(٣) يُراجع: جان فال، **طريق الفيلسوف**، ترجمة أحمد حمدي محمود، القاهرة ١٩٦٧، ص٩٦.

(ت١٩٠١م)، تعني أننا لكي نسلّم بأنّ المعرفة الجزئية للأشياء ممكنة علينا أن نسلم بأن أجزاء الواقع مستقلة بعضها عن البعض، مما ينجم عن هذا القول النظرة الواقعية التي ترى أن الأشياء الخارجية مستقلة عن العقل المُدرك، وان ثمة واقعاً تشيع فيه الكثرة والتعدد، وأن بين الأشياء من الاستقلال ما يجعل العلاقات خارجة عن الحدود[١]. فالنتيجة الفلسفية عند الفيلسوف وليم جيمس هي الإقرار بوجود العالَم الخارجي المستقل موضوعياً عن الذات المَدرِكة.

أما الفلسفة الوجودية فلها هي الأخرى موقفها من وجود هذا العالَم، فنجد على سبيل المثال الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر (ت١٩٧٨م)، يعلن بصراحة أن كل المناقشات الفلسفية التي طالما دارت حول العالَم الخارجي هي مجرد لغو فارغ، إذ لا يمكن أن يكون ثمة وجود بشري إلا إذا كانت "الذات" مرتبطة ارتباطاً أولياً جوهرياً بحقيقة خارجية هي "العالَم"، وليس ثمة موضوع للقول بوجود أي ضرب من ضروب الانفصال بين الإنسان والكون، ما دامت الكينونة البشرية منفتحة منذ البدء على العالَم[٢].

إن هيدغر بقوله هذا إنما يضع الذات في مواجهة العالَم، ولا وجود للذات من دون وجود العالَم، ولا وجود لعالَم من دون ذات مُدرِكة، فـ"الاتصال" هنا هو لب رأي هيدغر في علاقة الذات بالموضوع، و"الانفصال" لا وجود له.

وفي ذات السياق نجد الفيلسوف الوجودي كارل ياسبرز يدلي برأيه في وجود العالَم من خلال علاقة "ذات" بـ"موضوع"، مبيناً الصلة غير المنفصلة بينهما، بل إن الصلة هنا الإقامة والاتصال وليس لأحدهما أن يستقل عن الآخر، قائلاً: ليس العالَم موضوعاً، فنحن نقيم فيه دائماً، ولكن ليس بالمرة موضوعاً لنا[٣]. وحقيقة هذا العالَم منفتحة غير منغلقة على نفسها، فهو ـ عند ياسبرز ـ لا يفسر ذاته بذاته، ولكن الإنسان يفسر فيه شيئاً بآخر من دون تحديد، وهذا التفسير هو ما يأخذ به الإنسان موضوعاً للعلم. لذا فإن ياسبرز يجد أن الطابع الأساسي للعالَم هو الظاهرة، وأن جميع الحلول العلمية والاكتشافات التي يقوم بها العلماء والتجارب حول هذا العالَم تظل متذبذبة، وأن كل التمثلات الكلية للعالَم ليست إلا مناظرة بعيدة نسبية، وأن كوننا نعرف هو

---

(١) يُراجع: زكريا إبراهيم، **دراسات في الفلسفة المعاصرة**، ط١، القاهرة ١٩٦٨، ص٩٦.

(٢) المرجع نفسه، ص٤٢٩.

(٣) يُراجع: كارل ياسبرز، **مدخل إلى الفلسفة**، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، ط١، القاهرة ١٩٦٧، ص١٤٢.

كوننا نفسر، وأن الموجود معطى لنا في انشقاق الذات عن الموضوع.

هذه السمات الأساسية للمعرفة على نحو ما تكون في متناول يدنا، تعني أن جميع الموضوعات لا تعدو أن تكون ظاهرة[١]. وبما أنها ظواهر، فإن العلم لا يستطيع أن يوصلنا إلى حقيقة هذا العالَم وموضوعيته.

وفي مقابل هذا الموقف الفلسفي الوجودي، نجد آراء فلسفية معاصرة تنحو منحى آخر في دراسة وجود العالم الخارجي، والمتمثلة بالفلسفة التحليلية، ولا سيما عند أبرز ممثليها وهم الفيلسوف لودفيج فتغنشتين (ت١٩٥١م)، والفيلسوف برتراند راسل (ت١٩٧٠م).

إذ يرى فتغنشتين أن العالَم هو مجموع الوقائع لا الأشياء[٢]. وهذه العبارة تشير برأي بعض الباحثين في فلسفته إلى عدم الوضوح والتحديد، مما يجعلنا نفسر هذه العبارة بأكثر من بعد فلسفي، فهي تارة تعني العالَم الموجود بالفعل، وتارة تعني إشارة إلى عالَم ليس هو عالَمُنا الواقعي. وبهذا لا يكون العالَم الذي يقصده فتغنشتين هو العالَم الخارجي، ذلك أن هذا العالم عنده مكون من الوقائع الذرية الموجودة[٣].

والواقع ان الغموض الذي يكتنف كلمة "العالَم" عند هذا الفيلسوف يزول إذا جعلنا أساس فهمنا لكل الوجود الخارجي البسائط أو الأشياء التي يمكن تسميتها بـ"أسماء"، والتي منها تكون وقائع العالَم[٤].

ومما هو جدير بالذكر هنا أن موقف فتغنشتين هذا موقفٌ متطابق مع موقف الفيلسوف برتراند راسل، إذ يصرح هذا الأخير بأن العالَم لا يتكون من مجموعة من الأشياء بقدر ما يتكون من مجموعة من الوقائع التي هي العالَم الواقعي الحقيقي، والذي عبَّر عنها راسل بقوله إن أول ما أرغب في تأكيده هو أن العالم الخارجي (أي العالم الذي نرمي إلى معرفته) لا يمكن وصفه وصفاً كاملاً إلا بواسطة مجموعة من الأشياء المفردة، ويجب أن ندخل في حسابنا أيضاً هذه الأشياء التي أُسميها وقائع[٥].

ويبرز راسل رأيه هذا في كتابه **مشاكل الفلسفة**، مؤكداً وجود العالَم الخارجي الموضوعي المستقل عن ذاتنا، موجهاً النقد لفلسفة باركلي ومبيناً خطأ تصورات هذا

---

(١) المرجع نفسه، ص٤٢٩.

(٢) يُراجع: عزمي إسلام، **فتجنشتين**، القاهرة، ص٨٢.

(٣) المرجع نفسه، ص٨٣.

(٤) المرجع نفسه، ص٨٣.

(٥) يُراجع: محمد مهران، **فلسفة راسل**، ط٢، القاهرة ١٩٧٩، ص٦٣.

الفيلسوف عن العالَم. يقول راسل: إن هناك خلطاً نشأ من استعمال كلمة "فكرة"، فنحن ندرك من الفكرة شيئاً موجوداً أساسياً في عقل إنسان ما، وعلى ذلك فمن الطبيعي أن نفترض عندما يقال لنا إن الشجرة بكليتها كائنة في عقولنا، ولكن فكرة الوجود "في" العقل فكرة غامضة[١].

ويضيف راسل موضحاً رأيه بصدد العالَم، فيقول بأنه موجود حقاً، وأنه لا يعتمد اعتماداً كلياً في وجوده على استمرار إدراكنا له. ومنشأ هذا الاعتقاد غريزي كما يرى راسل، وهو موجود لدى كل إنسان، حتى إننا إذا لم نثق في الوجود المستقل للأشياء فإننا نصبح منعزلين وحدنا في بيداء. فقد لا يكون العالَم الخارجي سوى حُلم وإننا وحدنا الموجودون، وهذا احتمال في رأي راسل غير مريح، لذا فإن الأشياء الطبيعية للعالَم الخارجي موجودة بشهادة الحس وإن كانت متميزة من الحواس وموضوعاتها. ان المقابلة بين الحس وموضوعه هي كمقابلة الفهرست للأشياء المفهرسة التي يحتويها[٢].

خاتمة

تبين لنا من خلال عرضنا لمواقف الفلاسفة في الفلسفتين الحديثة والمعاصرة، أن المواقف من العالَم الخارجي متباينة إلى حد التقاطع والاختلاف، إذ لم نجد ثمة اتفاقاً بين الفلاسفة بصدد هذه المشكلة، بقدر ما هي بارزة على سطح الدرس الفلسفي إلى اليوم. فقدذ وجدنا من يؤيد وجود عالم خارجي مستقل عن الإنسان استقلالاً تاماً ومن ينكر هذه الاستقلالية والواقعية للعالم، فهناك المدارس المثالية على اختلاف مسمياتها وتقابلها المدارس الواقعية، التي هي الأخرى متعددة الأسماء والمسمّيات. وقد أشرنا في الفصل السابق إلى هذا الاختلاف بالتفصيل، فليُراجع في موضعه.

(١) يُراجع: راسل، **مشاكل الفلسفة**، ترجمة عطية محمود هنا وزميله، ط١، القاهرة ١٩٤٧، ص٣٦.

(٢) المرجع نفسه، ص٣٤.

الفصل الثالث

الفيلسوف وتاريخ الفلسفة(*)

تمهيد

يبدو من الوهلة الأولى أن هذا العنوان يحمل في طياته نوعاً من الإشكالية، وهي قائمة على طبيعة العلاقة بين الفيلسوف وتاريخ الفلسفة، وما قيمة أن يقرأ الفيلسوف أياً كان زمانه ومكانه أفكار ومذاهب الفلسفات التي سبقته، أو المحايثة والمعاصرة له، وهو يكتب فلسفة خاصةً به وينشئ نظاماً منطقياً ومعرفياً له؟

هل **تاريخ الفلسفة** الذي يضم بين دفتيه آراء الفلاسفة ومواقفهم يشكل معيناً له أم عقبة كأداء لا يمكن أن يتجاوزها بسهولة ؟ وهل الفيلسوف يمكن له أن يتأثر بمستوى تطور العلوم والنظام الاجتماعي والسياسي لعصره، وهو ينشىء منظومته الفلسفية؟ وهل يتخلى الفيلسوف حين يتفلسف عن تاريخ الفلسفة ويعيش بمعزل عنه، أي ما يسمى بـ"القطيعة الأبستيمولوجية" كما هي حال العلم على سبيل المثال؟ (على نحو ما سنوضّح لاحقاً).

إن الإجابة على هذه التساؤلات هو الذي يشكل بنية هذا البحث وتفرعاته، عن طريق عقد مقارنة أساسية بين تاريخ الفلسفة وتاريخ العلوم في محاولة لاكتشاف ما يشبه القانون العام الذي يحرك النشاط الفكري الفلسفي والفني والأدبي وعلاقته بالتاريخ العام للفلسفة، وبيان ما طبيعة هذه العلاقة من الناحية الإيجابية أم السلبية للفلسفة وتاريخها.

المبحث الأول ـ في طبيعة تاريخ الفلسفة

من البديهي القول ان النشاط الفلسفي باعتباره نشاطاً إنسانياً يتميز عن سائر

(*) نشر هذا البحث في مجلة **الموقف الثقافي** البغدادية، العدد ٢٠، السنة الرابعة، آذار/مارس ١٩٩٩.

النشاطات الأخرى في مختلف العلوم والمعارف، هو أنه نشاط منفتح لكل من يريد أن يرتاده ، فضلاً عن قدرته على إقحام أي شيء فكري على موضوعه. ذلك أن الفلسفة، مثلما هو معروف، تتسع لكل موضوع، وتدرس كل موضوع يقف أمامها، لتحلل بنيته وتركيبته، كما وتعيد صياغته وفق قواعد منهجية أبستيمولوجية. وسمة كهذه جعلت الفلسفة تأخذ إبعاداً ايجابية ذاتية لا يدانيها في ذلك أي علم من العلوم الأخرى، وهذا الأمر ينطبق على تاريخها بشكل خاص، كونه يتميز عن بقية تواريخ العلوم التي أبدعها الإنسان في صراعه مع الطبيعة والكون.

إن مزية تاريخ الفلسفة هذه قد تركت ظلالها على الفيلسوف بالصورة التي بيَّناها، إذ يمكن القول إن تاريخ الفلسفة يشكل معيناً لا ينضب من التساؤلات المشروعة وغير المشروعة لأي فيلسوف يبغي أن يُنشيء نظاماً فلسفياً، كما ويثير عدة إشكالات منهجية أساسية سواء في مجال مشكلات الفلسفة أم نوع الإجابة عليها، لأن العنصر الذاتي في التفلسف أساس يقوم عليه كل تفلسف ولا يمكن تجاوزه أو عبوره بأي شكل من الأشكال.

ولأجل أن ننطلق في توضيح هذه النقطة إلى مجال أرحب، سنعقد بدءاً نوعاً من المقارنة بين التفلسف باعتباره تاريخاً وبين العلم باعتباره هو الآخر تاريخاً، ليتبين للقارئ ما نعنيه بالعلاقة بين الفيلسوف وتاريخه.

عند دراسة أي علم مهما كانت ماهيته ونوعه ولاسيما العلوم التجريبية، ينبغي النظر إلى دراسة التطورات السابقة لهذا العلم، بما هي مرحلة ثانوية الأهمية وربما مرحلة لا قيمة لها بالنسبة إلى دراسة العلم ذاته. مثال ذلك أن دارس الكيمياء لا يحتاج إلى دراسة تاريخها ولربما لا يعرف معظم المختصين في هذا العلم إلا القليل عن تاريخها، مما يعني أن دراسة تاريخ العلوم ليست لها أهمية تذكر بالنسبة إلى العلوم ذاتها، ومن الممكن أن يسير العلم في طريقه على نحو سليم ومثمر من دون أن يتعرض للبحث في تأريخه[1].

هذا من جهة، ومن جهة أُخرى نجد أن العلاقة بين العلم وتاريخه علاقة مختلفة بالكلية عن تاريخ الفلسفة، فتاريخ العلم يؤكد أن الأسئلة الأساسية التي كانت تحيِّر العلم أيام بطليموس أم كوبرنيكس أم نيوتن مختلفة عنها أيام دارون وآينشتين وأضرابهما، بل هي اليوم تختلف من عقد إلى آخر.

مما تقدم نقول إن اللاحق في نظريات العلم يلغي ويحذف الآراء العلمية السابقة

(١) يُراجع: فؤاد زكريا، **آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة**، القاهرة، ص١٩٥.

وينسفها نسفاً، ومثال ذلك ما فعله العلماء في عصر النهضة الأوروبية ولا سيما كوبرنيكس وغاليلو بإزاء آراء أرسطو في الطبيعة وبطليموس في الفلك، وما فعله آينشتين بإزاء نيوتن. فيكون تاريخ العلم هنا بمثابة تراث مضى وانقضى لا يساعد في إيجاد أي حل لأي معضلة تواجه العلم المعاصر. وإن كان هذا التاريخ في زمانه يمثل الحل الصحيح للمشكلات العلمية التي واجهت الإنسان.

في حين نجد **تاريخ الفلسفة** على خلاف ذلك، إذ هو **تاريخ اتصال فكري** وليس **انفصالاً** أو **قطيعةً مع المعرفة**، ذلك أن الفلسفة كثيراً ما تتحد مع تاريخها وتتخذ منه معيناً لإعادة تشكيل نفسها وللإجابة على المشكلات الفلسفية المطروحة.

بمعنى أن تاريخ الفلسفة يتميز بـ"الثبات"، إذ إن الأسئلة الفلسفية التي وضعها الفلاسفة السابقون من أمثال أفلاطون وأرسطو وبارمنيدس وهيراقليطس مازالت إلى اليوم قائمة ولا يبدو فيها أي نوع من الغرابة في نظر الفلاسفة المعاصرين، فضلاً عن أن إجابات القدماء من الفلاسفة بصدد هذه الأسئلة ما زال يتمتع بنوع من الاحترام والتقدير لدى الفلاسفة المعاصرين، وهو ما أسميته بفكرة **الاتصال** بالفلسفة وتاريخها، وفكرة **الثبات** و**الديمومة** في تساؤلاتها ونوع الإجابة عليها في كل عصر وحين.

لهذا ولغيره من الأسباب أصبح تاريخ الفلسفة موضوعاً من موضوعات التفلسف، وأصبح من تقاليد التفكير الفلسفي الرئيسية العودة إلى تاريخ الفلسفة وأصله، وأن يلم الفيلسوف بالأنساق الفلسفية ويفسرها ويصنفها وينقدها قبل أن يُنشيء نظامه الفلسفي خاصته[1].

وعليه يكون تاريخ الفلسفة تاريخ مذاهب وانساق متجاورة، تتجاور فيه المذاهب الفلسفية الواحدة منها مع الأخرى، بحيث لا يمكن أن يلغي أي مذهب فلسفي المذاهب الأخرى المقابلة والمعارضة، بل يتعايش معها ويحاول أن يعطي إجابة معينة محددة لذات المشكلة المطروحة للمناقشة، وهذا ما جعل الفلاسفة القدماء يُقرؤون اليوم مع الفلاسفة المعاصرين جنباً إلى جنب من دون أن نلغي أياً منهم، وهذا إحدى **المزايا** الكبرى لتاريخ الفلسفة إلى يومنا هذا.

والفلسفة كذلك ينبغي أن يحتفظ تاريخها بعنصر الإشكالية، ألا وهو أن الفلسفة تسعى دوماً إلى بلوغ الحقيقة عن طريق العقل، إذ إن "**المتحف الخيالي**" لتاريخ الفلسفة على حد تعبير أندريه مارلو يتم فيه تجميع المذاهب الفلسفية السابقة جميعاً مع

---

(١) يُراجع: فتحي التريكي، **الفلسفة الشريدة**، ص١٢.

حتى أقرب المعاصرين لها، وهي مذاهب لا يتداخل أحدها مع الآخر ولا يمت بصلة لغيره، ولكل منها بوصفه ظاهرة تاريخية حقه النسبي الذي يتساوى مع حق غيره، ومن ثم فإن تعددها لا ينطوي في نهاية الأمر على أي تنافر مع وحدة العقل[١].

وفي ذات السياق يقول الفيلسوف الفرنسي المعاصر ميرلوبونتي في كتابه الموسوم **تقريظ الفلسفة**: إن كل فلسفة هي بدورها هندسة رموز، وهي على اتصال ضيق مع أشكال التبادل الأخرى التي تشكّل الحياة التاريخية والاجتماعية. والفلسفة في قلب التاريخ ليست مستقلة أبداً عن المجرى التاريخي، لكونها تحل مبدئياً الرمز الواعي محل الرمز الضمني للحياة، والمعنى الظاهر محل المعنى الباطن[٢].

نقول بناءً على ما تقدم، إن **الدافع** إلى كتابة تاريخ الفلسفة وأهميته للفيلسوف وضرورة العودة إليه باستمرار إنما هو بالأصل **دافع فلسفي وتاريخي** في البعد الزماني والترتيب، حيث إن هذا التاريخ هو تاريخ محاولات للكشف عن الحقيقة، وليس تاريخ حقائق معينة يتوصل إليها الإنسان كما هي حال العلم، مما جعل الفلسفة تحمل عبر تاريخها أجوبة خاطئة إلى جانب الأجوبة الصحيحة بصدد المشكلات الفلسفية المطروحة[٣]، وأحياناً تختلط فيها المعايير الاجتماعية والنفسية وحتى الأسطورية، وهو الذي يحفز الفيلسوف اللاحق للسابق أن يثير ذات الإشكالات والتساؤلات التي أثارها صنوه من قبل، وإن كان جوابه من دون شك مختلفاً بالكلية عنه أم مطابقاً له في جزئية واحدة أم أكثر. وفي هذا الصدد يشير مؤرخ الفلسفة المعاصر جون لويس قائلاً إنّ تاريخ الفلسفة هو تاريخ مشكلة تتجدد على الدوام ، كما يتغير حلها[٤]. كما يؤكد هذا المعنى مؤرخ الفلسفة ليون روبان قائلاً إن تاريخ الفلسفة هو في صميمه تاريخ مشكلات تتطور باستمرار، وتتغير حلولها دائماً وأبداً[٥].

ويعني هذا بمجمله أن التاريخ الفلسفي هو تاريخ جدل ونقاش مستمرين فيما بين المذاهب الفلسفية نفسها. فضلاً عن ذلك نجد أن الفيلسوف الذي يعيش بتماس مع تاريخه يأخذ بعين الاعتبار المشكلات الاجتماعية والعلمية والسياسية والروحية

---

(١) يُراجع: روديجر بوبنر، **الفلسفة الألمانية الحديثة**، ترجمة فؤاد كامل، ص١٧.

(٢) يُراجع: ميرلوبونتي، **تقريظ الفلسفة**، ترجمة خوري قزحيا، ص٥٢، ويُقارن: كارل ياسبرز، **عظمة الفلسفة**، ترجمة عادل العوا، ص٢٧.

(٣) يُراجع: فؤاد زكريا، **مشكلات الفكر**، ص٢٠٠، ويُقارن: أولف جيجن، **المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية**، ترجمة عزة قرني، ص١٤٧.

(٤) يراجع ، جون لويس، **مدخل إلى الفلسفة**، ترجمة أنور عبد الملك، ص٢٢.

(٥) يُراجع: زكريا إبراهيم، **مشكلة الفلسفة**، ص٢٧٠ .

والاقتصادية والنفسية ومستوى تطور العلوم في عصره عند إنشاء نظامه الفلسفي بشكل إجمالي. لأن أي عزل للفلسفة عن تلك المستويات المعرفية والفكرية إنما هو حكم على الفلسفة بالانغلاق والتحجر[1]. وبهذا فإن أي نظرة أولية على أعمال الفلاسفة تكشف أن تاريخ الفلسفة ينطق بالاتصال والتطور، فما من فيلسوف يبدأ من عدم وإنما يبدأ كل بموقفه الذي يرى به شيئاً جديداً[2].

وهنا لا بد أن نشير إلى أن تاريخ الفلسفة ليس مشروعاً واحداً يتحقق تدريجياً وإنما هو سلسلة من الجهود التي تتمتع بنوع من الأصالة، بل هو مجموعة من إبداعات تحدد بظروفها النوعية لا بغاية كلية[3]. أي أن الفلسفة لا يمكن بأي شكل من الأشكال أن تنفصل عن تاريخها.

إن فكرة "**الاتصال**" كفكرة مركزية في تاريخ الفلسفة تتمظهر في المحاولات المنهجية المستمرة التي قام بها الفلاسفة ومؤرخو الفلسفة. فمثلاً يصرّح الفيلسوف المعاصر برتراند راسل (ت١٩٧٠م)، أن أي عرض لتاريخ الفلسفة لا بد أن يسير على إحدى طريقتين، **الأولى**: أن يتبع طريقة السرد البحت مبيناً ما قاله هذا الفيلسوف أم ذاك، فضلاً عن العوامل التي أثرت في هذا الفيلسوف أم ذاك. **والثانية**: أن يجمع بين السرد وقدر معين من الحكم النقدي، كي يتبين كيف تسير المناقشة الفلسفية[4]. والفيلسوف راسل يأخذ بالطريق الثاني في دراسته لتاريخ الفلسفة، وإن كان هذا الطريق الذي يتبناه راسل لم يجد له صدىً عند غيره من الفلاسفة ولاسيما الفيلسوف الألماني كارل ياسبرز (ت١٩٦٧م)، إذ يعتقد هذا الأخير أن تاريخ الفلسفة يجب أن تكون فيه ثلاثة مطالب أساسية، يعتبرها ياسبرز مطالب كانطية (نسبة إلى الفيلسوف كانط) ، وهي:

(١). ان يفكر الفيلسوف بنفسه.

(٢). ان يفكر الفيلسوف واضعاً ذاته موضع الغير.

(٣). أن يفكر باتساق مع نفسه[5].

---

(١) يُراجع: إميل برهييه، **تاريخ الفلسفة**، ترجمة جورج طرابيشي، ص١٣، ويُقارن: جون لويس، **مدخل إلى الفلسفة**، ص٢٢.

(٢) يُراجع: محمود زيدان، **مناهج البحث الفلسفي**، ص١٣٥.

(٣) يُراجع: عبد السلام بنعبد العالي، **الميتافيزيقا**، ص٢٧، ويُقارن: هيجل، **موسوعة الفلسفة**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ص٢٤.

(٤) يُراجع: راسل، **حكمة الغرب**، ترجمة فؤاد زكريا، ج١، ص١٦.

(٥) يُراجع: كارل ياسبرز، **مدخل إلى الفلسفة**، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، ص٢٥٣.

ويعدّ ياسبرز هذه المطالب بمثابة مهام أساسية لا تنتهي، مع تأكيده أن يكون الباحث في تاريخ الفلسفة ذا معرفة معمقة بأعمال الفلاسفة جنباً إلى جنب مع القدرة على الإسهام في هذه المعرفة بنفسه فيلسوفاً[1].

والفيلسوف ياسبرز يريد بهذا القول أن يُبيِّن أن الفيلسوف هيجل (ت١٨٣١م) هو أول فيلسوف حديث تمثل في وعيه تاريخ الفلسفة في مجموعه وبكل أبعاده بنشاط فلسفي خالص. والسبب في أن تاريخ هيجل للفلسفة ما برح إلى اليوم محتفظاً بقيمته الاستثنائية[2]، هو أن هيجل في نظامه الفلسفي قد استوعب جميع الفلسفات السابقة عليه واحتفظ بجوهرها الأصلي .

ولربما يتساءل البعض من كل الذي تمّ بيانه وعرضه، هل أن تاريخ الفلسفة هو تاريخ لأخطاء العقل البشري وسجل لها، وهو ما يقوله معارضوه ومنتقدوه؟

والإجابة على ذلك تكون بالنفي، لأن الفلسفة لا تخطيء على الإطلاق، وإنما تحاول أن تصل إلى اليقين والحقيقة عن طريق العقل الذي هو موضوع الفلسفة الأساس ووسيلتها، وهو الشغل الشاغل للفلاسفة أنفسهم، مما جعلهم لا يتنكرون لآراء الفلاسفة السابقين عليهم ولا إلى قراءة نتاجهم الفلسفي على الرغم من أن كل فلسفة حينما تبدأ بالظهور تدّعي أنها وحدها الفلسفة الصحيحة الحقة، وأنها تمتلك الحقيقة المطلقة. ومن أجل صحة دعواها هذه تضطر إلى هدم الفلسفات الأُخرى[3]، إما ببيان نوع الحلول الفلسفية التي قالتها تلك الفلسفات أو القفز على التاريخ العام للإنسانية، وأخذ المشكل الفلسفي منعزلاً عن بقية المشكلات القائمة في ذلك العصر ومستوى تطور العلوم والمعارف.

المبحث الثاني ـ في تحقيب كتابة تاريخ الفلسفة

وحتى ننطلق من مستوى التنظير في العلاقة بين الفيلسوف وتاريخه إلى مستوى تحديد الاهتمام بهذا الموضوع عبر تاريخ الفلسفة، لا بد من تحديد حقبة تاريخية بدأ معها الاهتمام بكتابة هذا التاريخ.

---

(١) المرجع نفسه، ص٢٥٧.

(٢) المرجع نفسه، ص٢٥٧، ويُقارن: هيجل، **موسوعة الفلسفة**، ص٢٤، وإمام عبد الفتاح إمام، «هيجل وتاريخ الفلسفة»، مجلة **الحكمة** الليبية، عدد٢، السنة ٢، ١٩٧٧، ص٣٥.

(٣) يُراجع: عبد الرحمن بدوي، **مدخل جديد إلى الفلسفة**، ص٥٢.

تشير المصادر المعتمدة في هذا الجانب إلى أن الاهتمام قد بدأ منذ مطلع العصور الفلسفية الأولى مع اليونان، فهو قديم قدم التفلسف نفسه، ويمكن أن نتلمس ذلك عند المدرسة المشائية وعلى رأسها الفيلسوف أرسطو (ت٣٢٢ق.م) الذي عرض بطريقة منظمة للمذاهب الفلسفية السابقة عليه، فقام بتحليلها ونقدها، حتى إن كتابه عن الميتافيزيقا (**ما بعد الطبيعة**، أو **الفلسفة الأولى**)، يعدُّ بحق مصدراً للباحثين في تاريخ الفلسفة اليونانية المتقدمة عليه، مثلما أشار إلى ذلك كل من فندلبنت وهيجل وزيلر وغيرهم من مؤرخي الفلسفة الثقاة[١].

هذا من جهة، ومن جهة أُخرى يُرجع بعض مؤرخي الفلسفة من المعاصرين الاهتمام بكتابة تاريخ الفلسفة بصورة منهجية علمية مختلفة عما هو متعارف عليه عند القدماء في عرض الفكرة وتطورها من الناحية المنهجية والتاريخية، يُرجعونه إلى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر. ويمكن أن نعزو ذلك إلى ظهور المذاهب الفلسفية في تلك الحقبة والتي نادت بفكرة التقدم المستمر في الزمان اللانهائي للروح الإنسانية[٢]. وخير من يمثّل هذا الرأي ويتبنّاه كل من الفلاسفة أوغست كونت (ت١٨٥٧م) وهيجل، ويحدد بعض الباحثين ميلاد هذا النوع من الكتابة إلى ميلاد علم التاريخ ونشأة المنهج النقدي عند المدرسة الألمانية الحديثة وعلى رأسها المؤرخ رانكة، وإن كان هذا الميلاد مقروناً بظهور "فكرة التقدم" واكتساحها لشتى الميادين المعرفية والعلمية[٣].

أما قبل ذلك فإن الاهتمام بتاريخ الفلسفة وصلته بالفيلسوف كان مغايراً تماماً لما أشرنا إليه آنفاً، أي أنه كان يعتمد في دراسته للفلسفة على ما اكتشفه عصر النهضة من المؤلفات القديمة التي ألمَّت بتاريخ الفلسفة، ومن هذه المؤلفات كتاب فلوطرخس الموسوم بـ **أقوال الفلاسفة** والذي ترجمه المترجمون العرب القدامى وأسموه **الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة**[٤]، فضلاً عن كتاب ديوجين اللائرتي الموسوم بـ **حياة الفلاسفة**، إذ يعدّ هذا الأخير مرجعاً أساسياً لتاريخ الفلسفة في بدء عصر النهضة، وما

(١) يُراجع: إمام عبد الفتاح إمام، «هيجل وتاريخ الفلسفة»، ص٣٥، ويُقارن: بوبنر، **الفلسفة الألمانية**، ص١٤ .

(٢) يُراجع: عبد الرحمن بدوي، **ربيع الفكر اليوناني**، ص١٥، ويُقارن: عبد السلام بنعبد العالي، الميتافيزيقا، ص٢٦.

(٣) يُراجع: عبد السلام بنعبد العالي، **الميتافيزيقا**، ص٢٦.

(٤) هذا الكتاب حققه ونشره عبد الرحمن بدوي، ضمن **كتاب النفس** لأرسطو، الكويت ١٩٧٨.

زال إلى يومنا هذا محتفظاً بهذه المكانة، ولاسيما فيما يتعلق بآراء الفلاسفة اليونانيين القدامى[1].

أما فلاسفة عصر النهضة، فإن طريقتهم في النظر إلى تاريخ الفلسفة هي أنهم يكتبون هذا التاريخ كتابة مؤرِّخي فرق ومذاهب وشيع، لأن الكاتب منهم يؤرخ للمذهب الفلسفي الذي يؤمن به ويشايعه دون غيره ويتعصب له ويُظهر مزاياه وحسناته. وخير من يمثل ذلك ما كتبه مرسيليو فتشينوا (ت١٤٩٩م) عن الأفلاطونية المحدثة، وما كتبه يوسيس ليسوس عن الرواقية، وما كتبه بيرمارد عن الفلاسفة السابقين على سقراط، وما كتبه جسندي عن أبيقور. ويمكن أن نسمي هذه الطريقة التي كُتب بها تاريخ الفلسفة عند هؤلاء المؤرخين بـ"الطريقة الخلافية"، التي تقوم على ما يكتب مؤرخ الفلسفة وفي ذهنه تأييد مذهب أو تفنيد مذهب آخر. وقد تكون لهذه الطريقة في دراسة أحداث الماضي مزاياها الفلسفية لكنها عُرضة لأن تقع في كثير من الأخطاء لعل أبرزها عدم التزام الدقة في كتابة تاريخ الفلسفة وإصدار أحكام متحيّزة ضد بعض المذاهب الفلسفية[2].

ويمكن أن نعدّ من الفلاسفة القدماء الذين امتازوا بالكتابة بهذه الطريقة الفيلسوف اليوناني أفلاطون (ت٣٤٨ق.م)، إذ ساق في محاوراته الكثير من آراء الفلاسفة السابقين عليه ولكنه لم يكن دقيقاً في روايته عنهم، بل كانت نظرته إليهم نظرة خلافية أكثر مما هي تاريخية وبالتحديد مع السوفسطائية.

وإلى جانب هذا الموقف عند مؤرخي عصر النهضة، ظهر موقف آخر يرمي إلى الفصل بين الفيلولوجيا[3] والفلسفة. فطريقة المنهج الفيلولوجي طريقة شمولية، فهي لا تعني بدراسة مذهب معين، بل تهتم بدراسة المذاهب بصورة عامة باعتبارها نموذجاً لتطور العقل الإنساني من أجل الكشف عن الحقيقة، فقام تاريخ الفلسفة عند أصحاب هذا المنهج متأثراً بهذه الفكرة التي خلقها مؤرخو عصر النهضة عن المذاهب الفلسفية كونها متعارضة متضاربة.

وفي ضوء ذلك فإن المهمة التي واجهت مؤرخي الفلسفة في القرنين السابع عشر

---

(١) يُراجع: عبد الرحمن بدوي، **ربيع الفكر اليوناني**، ص١٥، ويقارن: برهييه، **تاريخ الفلسفة**، ج١، ص١٧.

(٢) يراجع: إميل برهييه، **تاريخ الفلسفة**، ج١، ، ص١٧.

(٣) الفيلولوجيا: علم دراسة الآثار الفكرية والروحية، دراسة تقوم النصوص وتحقيق الوثائق. وبمعنى عام هو العلم الذي يبحث في التراث الفكري المكتوب الذي خلفته أمة من الأمم.

والثامن عشر بإزاء ما قاله مؤرخو عصر النهضة هي ألا ينظروا إلى تاريخ الفلسفة بوصفه تاريخ ضلالات للروح الإنسانية في سيرها المستمر عبر الزمان. وقد مثَّل هذا الرأي بصورة واضحة ودقيقة المؤرخ بروكر في كتابه الموسوم بـ **التاريخ النقدي للفلسفة**، وقد تأثر برأيه هذا فيما بعد المؤرخ الفيلسوف كوندياك (ت١٧٨٠م)، حين تحدث عن المذاهب الفلسفية في كتابه عن المذاهب الذي ألفه عام ١٧٤٩م.

وفي مقابل هذه الآراء التي عرضنا لها، ظهرت آراء مغايرة في النظر إلى تاريخ الفلسفة في القرن السابع عشر، حاول فيها أصحابها أن يجدوا في الفلسفة وحدةً وتناسقاً، وأن يوفِّقوا بين المذاهب المختلفة، وأن يعدّوا المذاهب الفلسفية صوراً عدّة للعقل الإنساني وهو يتطور ناشداً الكمال أو الحقيقة المطلقة[١]. وفي ضوء ذلك ظهر كتاب جوكلنيوس الموسوم **التوفيق بين الفلاسفة**.

وإلى جانب النزعة التوفيقية، ظهرت نزعة تلفيقية في كتابة تاريخ الفلسفة، وهي ترمي إلى اختيار ما تراه حقيقة في كل مذهب، على اعتبار أن كل مذهب يحتوي جزءاً من الحقيقة، وما على المؤرخ للفلسفة إلا أن يجمع هذه الجزئيات التي تحتوي الحقيقة ليوفِّق بينها. وإلى جانب هذا النوع أم ذاك في تاريخ الفلسفة ظهرت في هذا القرن أيضاً نزعات أُخرى تهتم بهذا التاريخ، وهي نزعات لا تقبل بالتوفيق ولا بالتلفيق، بل هي نزعات تكتنفها روح التقدم، إذ يقول أصحابها إن المهم في تاريخ الفلسفة معرفة الصلة الوثيقة التي تربط هذا المذهب بذاك، وأن نعرف كيف اعتمد المذهب الواحد على غيره من المذاهب[٢].

ومبنى هذا القول أن هناك إيماناً بفكرة التقدم، وخير من يمثل ذلك المؤرخ للفلسفة لالاند في موسوعته الموسومة **المعجم التقني والنقدي للفلسفة** المتعدد الأجزاء، والفيلسوف كوندورسيه في كتابه الموسوم **لوحة تقدم العقل الإنساني**، ومؤرخ الفلسفة رينهولد في مقالته الموسومة «حول فكرة تاريخ الفلسفة»[٣].

وفكرة التقدم هذه في تاريخ الفلسفة واجهت عدة انتقادات من قبل الباحثين عن أهمية هذا التاريخ للفيلسوف، إذ تعُدّ **فكرة التقدم** ابتعاداً عن هدف كتابة تاريخ الفلسفة، بل هي فلسفة تاريخ وليست تاريخ فلسفة، لأنها تهمل الفلسفات الجزئية التي هي موضوع كل تاريخ حقيقي للفلسفة[٤]. وخير من يوضح خطأ مفهوم التقدم في

---

(١) يُراجع: عبد الرحمن بدوي، **ربيع الفكر اليوناني**، ص١٩.

(٢) المرجع نفسه، ص٢٠.

(٣) المرجع نفسه، ص٢٠.

(٤) يُراجع: عبد السلام بنعبد العالي، **الميتافيزيقا**، ص٢٦.

الفلسفة، الفيلسوف المعاصر ياسبرز معتبراً إياه ضرباً لا يليق مع معطيات التاريخ، لأن تاريخ الفلسفة يشبه إلى حد ما تاريخ الفن في أن أسمى أعماله هي أعمال فئة فريدة لا يمكن أن يحل محلها شيء آخر.

وتاريخ الفلسفة يملك كذلك فتراته الإبداعية المعروفة، باعتبار أن الفلسفة في كل زمان ومكان هي سمة جوهرية للإنسان[١]، وفي ضوء ذلك قد يكون هناك عصر متدهور في مجالات الحياة ويظهر فيه فيلسوف عملاق، مثال أفلوطين (ت٢٧٠م) وسكوت أريجين (ت٨٧٨م)، فهما من الشخصيات الفلسفية الفذّة والكبيرة في مجال الفلسفة بحسب وجهة نظر كارل ياسبرز.

وفي ضوء هذا الاعتبار، فإن من يكتب تاريخ الفلسفة عليه أن ينزع من ذهنه أن فكرة التطور والتقدم ذات أهمية، بل هي فكرة ثانوية، لأن كل فلسفة عظيمة إنما هي كاملة في ذاتها مستوعبة مكتفية تعيش من دون أن تميل على حقيقة تاريخية ما أوسع مجالاً، ومن التناقض أن نروم جعل الفلاسفة يلحق بعضهم بالبعض الآخر، ويعتمد بعضهم على بعض ، ونضعهم في درجات سلم متصل[٢].

وإن كان مفهوم التقدم في للفلسفة قد أخذ حيزاً كبيراً من أبحاث مؤرخي الفلسفة رغم الانتقادات التي جابهته من قبل مؤرخي فلسفة آخرين، إلا أنه يبقى هناك تساؤل مرتبط بهذا المفهوم، ألا وهو: هل التطور في الفلسفة يعدّ قانوناً أم تعاقب المذاهب الفلسفية احتمالي ورهين الصدفة والأمزجة الفردية؟

يعدّ مثل هذا التساؤل عند مؤرخ الفلسفة المعروف إميل برهييه من أهم التساؤلات التي تتعلق بتاريخ الفلسفة، إذ يجيب عنه بقوله: إن فكرة النظر إلى تاريخ الفلسفة في جملة تطوره ووحدته فكرة حديثة العهد نسبياً، فهي مظهر من مظاهر تقدم العقل البشري التي راجت في أواخر القرن الثامن عشر[٣]، وخير من يمثل هذا الموقف الفلاسفة أوغست كونت وهيجل. ويعتقد إميل برهييه أن الدافع وراء هذا الرأي الذي قال به أصحابه هو أن يضعوا رابطة حركية بين المذاهب المختلفة حتى لا تسير في تطورها نحو مذهب واحد أو من أجل خدمة غاية معينة، وإنما الفلسفة وكل الحياة العقلية تسير في تطورها نحو الغاية العامة للإنسانية كلها[٤].

(١) يُراجع: جون لويس، **مدخل إلى الفلسفة**، ص٢٤٣.
(٢) المرجع نفسه، ص٢٤٣.
(٣) يُراجع: برهييه، **تاريخ الفلسفة**، ج١، ص١٧..
(٤) المرجع نفسه، ص١٧ ـ ١٨، ويُقارن: عبد الرحمن بدوي، **ربيع الفكر اليوناني**، ص٢٢.

فمثلاً أوغست كونت يقرر في هذا المجال أن علماً من العلوم لا يمكن أن يُفهم من دون تاريخه الخاص، وهذا التاريخ مرتبط دائماً بتاريخ الإنسانية العام. وفي ضوء ذلك لا نستطيع أن نفصل الماضي عن الحاضر ولا عن المستقبل، بمعنى أن التطور الإنساني هو تطور واحد مهما اختلفت أوجه الحياة الفكرية للإنسان، فهناك وحدة تسود هذا التطور وتحاول أن تربطه برباط وثيق. فليس هناك تقسيم للحياة الروحية والفكرية التي مرّ بها الإنسان، بحسب تصور قانون المراحل أو الأطوار الثلاثة. والنتيجة التي يريد كونت أن يوصلها إلينا بخصوص تاريخ الفلسفة هي أنه ليس لنا أن ننظر إلى العصور الوسطى والقديمة (اليونانية) على أنها أرقى في التفكير من العصر الوسيط، لأن التفكير العلمي لا يمكن أن يأتي إلا إذا مر الإنسان بالطور الميتافيزيقي. ففكرة كونت عن تاريخ الفلسفة إنما يريد بها تاريخ الحياة الروحية والفكرية لعصر من العصور، والفلسفة ليست إلا مظهراً من مظاهر الحياة البارزة.

إن هذا الموقف الكونتي من تاريخ الفلسفة يتابعه الفيلسوف هيجل، إذ يمكن القول إن هيجل بكل تأكيد هو أب كل تاريخ للفلسفة بالمعنى الدقيق لهذا اللقب كما يؤكد ذلك بوبنر[١].

إن هيجل لم يعمد إلى مجرد تجميع النظريات السابقة للإشادة بها أو إلى إساءة استخدامها بهدف التقليل من شأن أسلافه، وتبرير دعاواه عن طريق المقارنة، في تلك الفترة الحافلة بتشييد المذاهب الفلسفية التي جاءت بعد الفيلسوف كانط، إذ اكتشف هيجل أن النظريات الفلسفية الجديدة تظهر باستمرار مؤكدةً طابعها المطلق، وأن الحلول الختامية المزعومة للمشكلات الكونية جميعاً ينسخ بعضها بعضاً بسرعة فائقة[٢].

ومن جهة أخرى يؤكد هيجل أن تاريخ الفلسفة ليس معرضاً للآراء أو المذاهب الفلسفية التي يتبع بعضها بعضاً بغير رابط. أي أن تاريخ الفلسفة ليس إلا الروح المطلق حين تنظر إليها من الخارج، أي بوصفها تعرض نفسها في الزمان، فهي مثل كرة الثلج تزداد تضخماً عند دحرجتها بحيث تحمل الكرة المتدحرجة فتات الثلج الذي التقطته عبر مسيرتها.

وهنا يصرّح هيجل: إن الفلسفة المعاصرة تتضمن كل ما أنتجه عمل آلاف السنين، إنها حصيلة كل ما سبقها. فتاريخ الفلسفة هو نمو الفكرة وقد نُظر إليها من

---

(١) يُراجع: بوبنر، **الفلسفة الألمانية**، ص١٥ .

(٢) المرجع نفسه، ص١٥.

الوجهة التاريخية، إنه تاريخ لنمو الفكر بفعل ذاته[١]. فوحدة تاريخ الفلسفة نابعة من حيث أنها تتجه نحو هذه الفلسفة السرمدية التي تعيش متصلة على طول الزمان[٢].

وهيجل حين يقرر مفهوم التطور والوحدة في تاريخ الفلسفة، فإنه بذلك يكون متسقاً متناغماً مع فلسفته التي أنشأها لنفسه، وهي الروح المطلقة الكلية. فمهما اختلفت المذاهب الفلسفية بنظره، فهي ليست في الواقع غير وحدة واحدة تجمعها الروح المطلقة التي تعرض نفسها في تاريخ الفلسفة، كما أن الفلسفة ليست غير الروح المطلقة منظوراً إليها من حيث الزمان[٣].

وتابع رأي أوغست كونت وهيجل هذا فيلسوف آخر هو فيشر، إذ يقول إن الفلسفة هي تاريخ الفلسفة، وإن التفكير الإنساني لا يمكن أن يُفهم إلا من خلال تطوراته المتوالية عبر الزمان[٤].

ومن المفيد أن نعرض هنا لرأي أحد كبار مؤرخي الفلسفة في العصر الحديث، ألا وهو الفيلسوف والمؤرخ لتاريخ الفلسفة أميل بوترو (ت١٩٢١)، الذي اهتم جدياً بدراسة تاريخ الفلسفة وعلاقته بالتفلسف. ففي إحدى محاضراته عن دور تاريخ الفلسفة في دراسة الفلسفة يقرر بوترو أن تاريخ الفلسفة على علاقة وثيقة بتطور الفلسفة نفسها، إذ إن تاريخ الفلسفة يحمل بين جنباته التعاون الكلي في سبيل التحقيق التلقائي للحياة الكلية للروح. بمعنى أن أية فكرة ذات قيمة يجب أن توضح خاصيتين، الأولى ان تكون شخصية، والثانية أن ترتبط بالفكر الكلي، ومن وجهة النظر هاتين الخاصيتين، يلعب تاريخ الفلسفة دوراً رئيسياً[٥]. أي أن الفيلسوف الحق رجل ينمّي وجود الفلسفة ومداها، والفلسفة لا تطلب فقط من تاريخ الفلسفة أمثلة وتجارب ولا إيماءات وتحذيرات ومواداً ووثائق، بل مشاركة في الحياة العامة للروح الإنسانية، وبذلك يكون تاريخ الفلسفة هو جماع مجهودات الروح الإنسانية متموضعة ومدركة في نتائجها[٦].

---

(١) يراجع هيجل، **موسوعة الفلسفة**، ص٢٤ .

(٢) يُراجع: أميرة حلمي مطر، **الفلسفة عند اليونان**، ص١٠، ويُقارن: عبد السلام بنعبد العالي، **الميتافيزيقا**، ص٢٤.

(٣) يُراجع: كارل ياسبرز، **مدخل إلى الفلسفة**، ص٢٣٩، ويُقارن: هيجل، **موسوعة الفلسفة**، ص٢٤.

(٤) يُراجع: عبد الرحمن بدوي ، **ربيع الفكر اليوناني**، ص٥٢، ويُقارن: بوبنر، **الفلسفة الألمانية**، ص١٥.

(٥) يُراجع: مطاع صفدي، **الحرية والوجود**، ص٢٨.

(٦) يُراجع: بنروبي، **مصادر وتيارات الفلسفة الفرنسية المعاصرة**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ص٤٢٩.

وفي مقابل هذه الآراء والمواقف التي عرضنا لها، نجد أن الباحث في تاريخ الفلسفة وصلته بالفلسفة لا يستطيع أن يقبل بها من دون تمحيص أو نقد، إذ ظهرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر آراء جديدة لا تقبل بالآراء التي نادى بها الفيلسوف هيجل ومن بعده كونت. فمثلاً يقول مؤرخ الفلسفة رونفيه (ت١٩٠٣م)، أن الناظر إلى تاريخ الفلسفة لا يستطيع أن يعرف أن هذا التاريخ عبارة عن مذاهب أو شيع متضاربة متعارضة، ولا يمكن القول مطلقاً إن هذا الاختلاف يمكن أن يزول أو أنه خلاف عرضي[١]. ورأي رونفيه هذا يمثل الحالة التي وصلت إليها الدراسات التاريخية للفلسفة في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، إذ أخذ البحث في هذه الحقبة اتجاهاً آخر، فبدلاً من الكتابة الشاملة الكلية والعامة لتاريخ الفلسفة، أخذ مؤرخو الفلسفة يكتبون مؤلفات محددة بحقبة زمنية معينة، وبها ظهرت مؤلفات عدة تنحو بهذا الاتجاه مثل كتاب زيلر (ت١٩٠٨م)، الموسوم بـ **فلسفة الاغريق** (اليونان)، وكتاب دوهيم (ت١٩١٦م) الموسوم بـ **نظام العالم من أفلاطون إلى كوبرنيكس**، وكتاب هاملن عن مذهب أرسطو ومذهب ديكارت[٢].

ويعزو إميل برهييه هذا الاتجاه في كتابة تاريخ الفلسفة إلى نوعين من الأسباب، **أولهما**: المجهود الفيلولوجي الهائل الذي أغنى معارفنا ومال بكفتها إلى الوضوح والدقة، ابتداءً من عام ١٨٥٠ ميلادية، **والثاني**: هو عدم الطموح لتقديم مجمل الماضي الفلسفي، فمثلاً كونت وهيجل ورونفيه يهتمون بالفلسفة لا بالفلاسفة[٣].

وفضلاً عن هذين العاملين، هناك عامل ثالث هو عامل القومية، إذ يمكن القول إن هذا العامل قد اضطرنا إلى النظر إلى شيء آخر في الفلاسفة غير الفردية والعبقرية، ونعني به القومية. وفي هذا الصدد نجد أن المؤرخين المحدثين لا يكتبون عن تاريخ عام للفلسفة بقدر ما يهتمون بكتابة تاريخ للفلسفات القومية والوطنية لبلدانهم (الفرنسية، الألمانية، الإنكليزية، الأمريكية، العربية... الخ). ونجد ما يعزز هذا القول، ظهور عدة مؤلفات في هذا الجانب، فهناك كتاب بنروبي عن تيارات الفلسفة الفرنسية المعاصرة، وكتاب رودولف ميتس عن مائة عام في الفلسفة الإنجليزية، وكتاب أستر عن تاريخ الفلسفة الألمانية المعاصرة، وروجر بوبنر عن الفلسفة الألمانية الحديثة، وهربرت شنايدر عن تاريخ الفلسفة الأمريكية، وحنا

---

(١) المرجع نفسه، ص٤٣٠.

(٢) يُراجع: عبد الرحمن بدوي، **ربيع الفكر اليوناني**، ص٢٦.

(٣) يُراجع: إميل برهييه، **تاريخ الفلسفة**، ج١، ص٢٦.

الفاخوري وخليل الجر عن تاريخ الفلسفة العربية.

وعليه نقول إن لكل فلسفة طابعها القومي الخاص بها، مما ولَّد لدينا عدة اختلافات في النظر إلى تاريخ الفلسفة وعلاقته بالفيلسوف، منها الاختلاف في النبوغ، والاختلاف في الفردية والمزاج، والاختلاف في القومية، فضلاً عن الزمان والوضع الاجتماعي والسياسي والعقيدي.

خاتمة

تبين من البحث في العلاقة بين الفيلسوف وتاريخ الفلسفة، أن هذا التاريخ يشكل العمود الفقري لكل تفلسف يُريد أن يُقام، وأن يتخذ لنفسه موقفاً ومذهباً بإزاء الفلسفات الأخرى. كما واتضح من البحث أن هذا التاريخ يتمتع بصفة إيجابية لا يدانيه فيه أي تاريخ آخر، لأن الفيلسوف في حالة التفلسف ينقطع عن تاريخه انقطاعاً إنشائياً ليعود فيما بعد إلى تاريخ الفلسفة من أجل تثبيت دعائم نظامه الفلسفي، فضلاً عن ان هذا التاريخ يتسم بسمة الشمولية والكلية والسرمدية، فتاريخ الفلسفة جزءٌ من الفلسفة لا ينفصم عنها ولا ينقطع.

الفصل الرابع

مفهوم العبقرية في فلسفة شوبنهور(*)

تمهيد

احتل مفهوم **العبقرية** Genius، سواءُ في الفلسفة أم في غيرها من العلوم الإنسانية مكانة مرموقة، وقد جاءت المعالجات الجدية والعميقة لهذا المفهوم كونه أحد المفاهيم التي شغلت الإنسان بشأن مصدر **العبقرية** والتي يتميز بها بعض الأفراد من بني البشر عن أقرانهم. وبحثنا التالي سيدرس هذا المفهوم من وجهة نظر الفلسفة من دون أن يهمل أي من العلوم الإنسانية ذات الصلة، وسوف تتحدد الدراسة هذه عند فيلسوف بعينه كتب في هذا المفهوم وهو الفيلسوف الألماني **أرتور آرثر شوبنهور** (ت١٨٦٠م).

أولاً ـ التحديد الاصطلاحي

تعني العبقرية اصطلاحاً في الفلسفة، جملة من المواهب السامية التي تمكِّن صاحبها من التفوق. وللعبقرية عند الفلاسفة تحديدات مختلفة، فمثلاً هي إلهام سريع، أو حدس قوي، أو صبر طويل، أو قوة خلق وإبداع، أو قدرة عجيبة على التحليل والتركيب. وإذا أضيفت العبقرية إلى الفرد دلت على ما يتصف به من استعدادات طبيعية خاصة، نقول: عبقرية أفلاطون مثلاً، وإذا أضيفت إلى الأفراد أو الجماعات دلت على ما تتصف به هذه الآثار من أصالة، يقال: عبقرية اللغة العربية، وعبقرية اليونان في الفلسفة[1].

(*) نُشر هذا البحث في مجلة **أفاق عربية** البغدادية، العدد ١٠، السنة ١٢، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٧.

(١) يُراجع: جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ط١، بيروت ١٩٨٦، مج٢، ص٥٣، وبصدد المعنى =

وهذا التحديد الاصطلاحي للعبقرية سيذكره الفيلسوف شوبنهور (محور بحثنا)، في كتاباته، إذ ستقترن العبقرية عنده بالكشف أو الإلهام والحدس والنفوذ العميق في الأشياء واستكناه معناها وماهيتها.

أما علم النفس الذي يهتم بدراسة الشخصية الإنسانية الفردية من داخلها، ودراسة السلوك الفردي لها، ويعنى ببيان الفروق النفسية والعقلية بين البشر، فله موقف من دراسة العبقرية. فهناك أراء ومدارس نفسية مختلفة درست العبقرية وحددت مصدرها وطبيعتها وعلاقتها بالجنون أو بالدوافع المتسامية أو بغيرها.

العبقرية في علم النفس تعني النبوغ الذي يبدو عند بعض الأفراد والسلوك الذي تتطلبه الثقافة القائمة، ولهذا ترتبط العبقرية ارتباطاً وثيقاً بالشهرة، كما ويدل المعنى العلمي لهذا المفهوم في هذا العلم، على المستويات العليا للذكاء وقدراته العقلية المعرفية(١).

وسنتناول باختصار أهم النظريات النفسية التي أشارت إلى العبقرية، وهي:

(١). النظرية المرضية: هذه النظرية تفسّر العبقرية على أنها ظاهرة مرضية تصيب بعض الأفراد، وتقرر أن الصلة جد وثيقة بين العبقرية والجنون.

(٢). نظرية التحليل النفسي: هذه النظرية تفسر ظهور العبقرية على أساس قوة الدافع النفسي للتفوق والامتياز، وهي تغالي في تأكيد هذا الدافع إلى الحد الذي تنسب إليه وحده ظهور العبقرية.

(٣). النظرية الوصفية: تفسر ظهور العبقرية تفسيراً يعزلها عزلاً تاماً عن قدرات الفرد العادي، فالاختلاف بين شخص مبدع وآخر عادي، اختلاف في النوع أكثر منه اختلاف في الدرجة.

(٤). النظرية الكمية: تفسر العبقرية تفسيراً علمياً يخضع في جوهره لنتائج الأبحاث التجريبية في القياس العقلي، فالعبقرية إنما هي تمايز نسب الذكاء، وتمايز مستويات القدرات العقلية المعرفية التي يشتمل عليها الذكاء(٢).

= اللغوي للعبقرية، فإن المعاجم اللغوية القديمة قد حفلت بذكر تفصيلات معناها اللغوي والتاريخي والجغرافي فضلاً عن الشعر والرواية والأساطير، ومصدر العبقرية جاء من "عبقر"، وهو واد تسكنه الجن، يُراجع: ابن منظور، **لسان العرب**، بيروت ١٩٥٥، مج٤، ص٥٣٤، مادة «عبقر»، ويُقارن: محمد سليم الحوت، **في طريق الميثولوجيا عند العرب**، ط٢، بيروت١٩٧٩، ص٢١٣.

(١) يُراجع: فؤاد البهي السيد، **الذكاء**، ط٤، القاهرة ١٩٧٦، ص٤١٢.

(٢) المرجع نفسه، ص٤١٢.

ثانياً ـ مفهوم العبقرية عند شوبنهور

عالج الفيلسوف الألماني أرتور آرثر شوبنهور[1] العبقرية بوصفها مفهوماً فلسفياً نفسياً في كتابه **العالم إرادة وامتثال**[2]، الذي ألفه عام ١٨٨١ ميلادية، إذ شغله هذا المفهوم لأنه يتصل بفلسفة الوجود وعلم الجمال والفن والإبداع والأخلاق[3]، وكرَّس له الصفحات الطوال من كتابه هذا، الذي فرض عليه أن يعالج طبيعة العصر الذي عاش فيه، أي القرن التاسع عشر ميلادي، الذي ضم إلى جانبه الفلاسفة الألمان هيجل ونيتشه، فضلاً عمن سبقه من الفلاسفة الألمان من أمثال كانط (ت١٨٠٤م) وفيخته (ت١٨١٤م). . . . وغيرهم.

وقد جاءت معالجة شوبنهور لمفهوم العبقرية الأولى من نوعها في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر، على الرغم من إشارات أفلاطون ومن بعده كانط إلى هذا المفهوم في مؤلفاتهما[4]. إلا أن شوبنهور أعطى تصوره المحكم لهذا المفهوم وأدخله في حقل فلسفة الوجود والمعرفة، كما ربطه بالتخيل والجنون والطفولة والفضيلة، فضلاً عن دراسة سمات العبقري ومزاياه.

كما ترتبط العبقرية في فلسفة شوبنهور بنظرية المعرفة ارتباطاً وثيقاً، ذلك لأن العبقري عنده لا يتميز عن سائر الناس إلا بالمعرفة الحدسية[5]، التي ينفذ بها إلى أعماق الأشياء حتى يصبح معها شيئاً واحداً[6]. لأن العبقرية كما يرى شوبنهور تمتاز

---

(١) بصدد حياة الفيلسوف شوبنهور وتطوره الفكري ومؤلفاته ، يراجع: عبد الرحمن بدوي ، **شوبنهور** ، ط٣، القاهرة ١٩٦٥، ص١ ـ ٤١ ؛ كذلك، أندريه كريسون، **شوبنهور**، ترجمة أحمد كوى، بيروت ١٩٥٨، ويقارن: Paul Feyerabend, *Encyclopedia of Philosophy*, art. «Schopenhauer», London 1952, vol. 7, p. 325.

(٢) يراجع كتاب شوبنهور، **العالم إرادة وامتثال**، الترجمة الانجليزية، عند: J. Kemp, and R.B. Halden, London 1952, book 3, volum 3، وهو عند بدوي في كتابه **شوبنهور** (العالم إرادة وامتثال)، وعند فؤاد كامل، في كتابه **الفرد في فلسفة شوبنهور**، القاهرة ١٩٦٣، (العالم إرادة وامتثال)، وعند أحمد معوض، **أضواء على فلسفة شوبنهور**، ط٤، القاهرة ١٩٦٠، (العالم إرادة وتخيل)، وعند كريسون، في كتابه **شوبنهور**، (العالم إرادة وتصور).

(٣) يُراجع: بدوي، **شوبنهور**، ص١٣٨، ويُقارن: سعيد توفيق، **ميتافيزيقا الفن عند شوبنهور**، ط١، بيروت١٩٨٣، ص١١٩.

(٤) بصدد أراء أفلاطون وكانط والنزعة الرومانتيكية، يُراجع المبحث الرابع، من هذا البحث.

(٥) حول مصطلح الحدس عند الفلاسفة، يُراجع: جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، مج١، ص٤٥١.

(٦) يُراجع: فؤاد كامل، **الفرد في فلسفة شوبنهور**، ص٦١، ويُقارن: سعيد توفيق، **ميتافيزيقا الفن عند شوبنهور**، ص١٢١.

بكونها قدرة معرفية أو إدراكية أو تأملية في الوجود كله، أي أنها أنموذج متفرد للشخص الذي تمكن من تحرير عقله من ربقة الإرادة في لحظات معينة هي لحظات التأمل الموضوعي(١).

ويعني شوبنهور بقوله هذا من الناحية المعرفية، ارتفاع العبقري من الجزئي إلى الكلي ليلمح الصورة من خلال الظاهرة ثم يحيل الصورة إلى عيان خالص(٢). وهذا هو سر العبقرية عنده وموضوعها **المُثُل** Ideas(٣) (والذي سنفصل القول فيه لاحقاً)، وذلك بالوصول إلى الحقيقة الموضوعية والجوهرية العامة دونما تمييز بل في وضوح تام(٤).

ثالثاً ـ العبقري والمعرفة

إن طريق الوصول إلى الحقيقة عند العبقري كما يرى شوبنهور إنما يكون عن طريق **المعرفة الحدسية**، والتي هي الحالة المعرفية التي تتعامل مع الأشياء تعاملاً مباشراً من دون أية واسطة تحول دون الانتقال من المحمول إلى الموضوع منطقياً بل بنفوذ الذات العارفة إلى موضوع المعرفة المدرك نفوذاً مباشراً وعميقاً، وبهذا الصدد يصرح شوبنهور عن هذه المعرفة قائلاً إنها في جوهرها وقبل كل شيء تصور(٥).

لكن التساؤل المطروح هنا: ما هو هذا التصور؟

هنا يجيب شوبنهور قائلاً إنه المعرفة الأولية ويجب أن تؤخذ وحدها بنظر الاعتبار(٦). ولهذا فإن أي عملية تفكير يقوم بها العبقري إنما هي علاقات مباشرة بالحدس، وهذه العلاقة هي التي تكون موضوع المسألة الكبرى لما نحن بصدده. فالوجود الحسي على ما نعرفه ليس شيئاً آخر سوى ظاهرة الوجود المطروح أمام الحدس. وما أبعد العلاقة بين الوجود المطروح أمام الحدس وبين التفكير عن أن تكون لغزاً من الألغاز، فمصدر المدركات أو المفاهيم أو مادة التفكير المباشرة هو الحدس الذي تخرج منه المفاهيم عن طريق التجديد(٧). فنوع المعرفة التي يصل إليها العبقري

---

(١) حول مفهوم الإرادة عند شوبنهور، يُراجع: بدوي، **شوبنهور**، ص١٨٢، وما بعدها.
(٢) المرجع نفسه، ص١٣٠.
(٣) يُراجع: أحمد معوض، **أضواء على فلسفة شوبنهور**، ص١٣٠.
(٤) يُراجع: أندريه كريسون، **شوبنهور**، ص١٠٠.
(٥) المرجع نفسه، ص١٠٢.
(٦) المرجع نفسه، ص١٠٣.
(٧) المرجع نفسه، ص١٠٣.

إنما هي معرفة حدسية، وتنسب عند شوبنهور إلى العقل، كما تنسب إلى الحواس مع إضفاء طابع صوفي عليها، فيقول إنه بالحدس تنكشف وتسفر لنا الماهية الخاصة الحقيقية للأشياء، أما التصورات والأفكار فليست غير تجريدات جزئية للحدس(١).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى إنها تتعلق بالحدس عند العبقري، باعتبار الحدس هو معرفة "الشيء في ذاته"(٢)، والذي تناوله من قبل الفيلسوف كانط في كتابه **نقد العقل الخالص**.

ويتحدد الشيء في ذاته عند شوبنهور: بأنه الإرادة الخارجة على الزمان والمكان والمنفصلة عن ظاهرتها، ولا تعرف الكثرة فهي واحدة، ويكون الحدس معلولاً لما هو كائن خارج ذاتنا، حتى إن تأثيره هو بالذات كيفية وجوده(٣).

ويصف شوبنهور طريق المعرفة الحدسية للشيء بذاته وصفاً يكاد يكون مظلماً أو سرياً، وهو بنوع من الخيانة يحاول إدخالنا فجأةً إلى القلعة التي باءت بالفشل جميع الهجمات المصوبة ضدها من الخارج. فالشيء في ذاته من حيث هو شيء في ذاته لا يستطيع أن يعبر إلى الوعي إلا بكيفية مباشرة تماماً، بمعنى أن الشيء في ذاته هو الذي يأخذ وعياً عن ذاته، وأن أية محاولة لمعرفة الشيء في ذاته بصورة موضوعية هي كناية عن الرغبة في تحقيق التناقض(٤).

إن مهمة الوصول إلى الشيء في ذاته هي من مهام العبقري دون سواه من البشر، ذلك لأن الإنسان العادي أغلبه إرادة وأقله معرفة حسبما يرى شوبنهور، أما العبقري فأغلبه معرفة وأقله إرادة. ولهذا فإن مدلول لفظة العبقرية جاءت مشيرة إلى سيطرة المعرفة على الإرادة سيطرة تامة وثابتة وقوية. وبهذا الصدد يقول شوبنهور: إن العقل الإنساني إذا تخلى عن الإرادة أمكنه أن يرى الموضوع كما هو، فالعبقرية تُمسك لنا المرآة السحرية التي يظهر عليها ما هو ضروري ومهم وقد جُمع في أسطع ضوء، أما ما هو عرضي غريب فيُرى وقد أُبعد عنها(٥).

أما موضوع المعرفة الحدسية عند العبقري فهو المُثُل Ideas، كما أشرنا إليه من

---

(١) يُراجع: فؤاد كامل، **الفرد في فلسفة شوبنهور**، ص٦٣.

(٢) لمفهوم الشيء في ذاته مكانة خاصة في الفلسفة وعند الفيلسوف كانط خاصة، يُراجع، زكريا إبراهيم، **كانط أو الفلسفة النقدية**، القاهرة ١٩٧٢، ص١٥١ - ١٦٧.

(٣) يُراجع: فؤاد كامل، **الفرد في فلسفة شوبنهور**، ص ٦٤.

(٤) يُراجع: كريسون، **شوبنهور**، ص١٠٨ - ١٠٩.

(٥) يُراجع: معوض، **أضواء على فلسفة شوبنهور**، ص١٢٩.

قبل، وليس الأشياء الجزئية، وإنما هو دائماً شيء كلي أو مثال أفلاطوني[١] يكشف عن نفسه في تلك الأشياء الجزئية. وعليه فإن الطابع المميز للعبقرية عند شوبنهور هو رؤية الكلي في الجزئي، بينما الإنسان العادي لا يعرف في الجزئي إلا الجزئي[٢].

بتعبير آخر، إن شوبنهور يرى أن هناك نوعين من العقل: **الأول** عقل خاضع لمبدأ العلة، وهو العقل الذي نستخدمه في العلم في حياتنا اليومية؛ **والثاني** عقل يحررنا من سيطرة الإرادة فلا سلطان لها عليه. وهذا العقل الذي لا يخضع لمبدأ العلة، هو عقل حر وهذه الحرية هي التي تمنحه القدرة على تأمل المثل[٣]. فالعبقري هنا يتأمل عالماً غير العالم البادي للناس العاديين، وهو المقصود بعالم المثل، وعالم المثل ليس من خلق الوهم وإنما هو على أكبر قدر من الموضوعية عند شوبنهور[٤].

أما إدراك موضوع العبقرية الذي هو المثل، فيتم عن طريق التخيل Image[٥]، والذي يعدّه شوبنهور العنصر الجوهري فيها بل أحياناً وليس دائماً يساوي عنده العبقرية أو يكون أحدهما يفترض الآخر. إن التخيل ضروري لوجود العبقرية، وتتأتى ضرورته من كونه يوسع الأفق العقلي والمعرفي لدى العبقري لكي يرى في ما وراء الموضوعات التي تكون ماثلة فعلاً أمامه من ناحيتي الكم والكيف[٦].

ويساعد التخيل شخص العبقري على إدراك المثل إدراكاً حدسياً نافذاً، فمعرفة العبقري تبقى قاصرة بالمثل التي تكون محدودة بالموضوعات الماثلة فعلاً أمام ذاته، أما التخيل فإنه يوسع أفق العبقري حتى يتجاوز الوجود الذاتي الواقعي والموضوعات الفعلية الماثلة أمامه.. ليشمل المثل الممكنة فضلاً عن المثل الكائنة بالفعل[٧].

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى، فإن عملية إدراك المثل الممكنة وليس الكائنة بالفعل يتطلب عند شوبنهور قدراً فائقاً من التخيل لأن الموضوع الذي تتمثله الذات لا يتضمن المثال بشكل حرفي، وإنما بشكل مشوه أو ناقص. لذا فالتخيل مطلوب هنا

(١) بصدد معنى المثل عند أفلاطون، يُراجع: **الجمهورية**، ترجمة حنا خباز، بيروت (الكتاب السابع).

(٢) يُراجع: سعيد توفيق، **ميتافيزيقا الفن عند شوبنهور**، ص١٢١.

(٣) يُراجع: فؤاد كامل، **الفرد في فلسفة شوبنهور** ، ص٦٥.

(٤) المرجع نفسه، ص٦٥. وحول هذا المفهوم من الناحية الفلسفية والنفسية والجمالية، يُراجع: جميل صليبا، **علم النفس**، ط٣، بيروت ١٩٧٢، ص٤٣٣.

(٥) يُراجع: سعيد توفيق، **ميتافيزيقا الفن عند شوبنهور**، ص١٣٠.

(٦) المرجع نفسه، ص١٣٠.

(٧) المرجع نفسه، ص١٣١.

لاكتشاف المثال في الجزئي الناقص، وهذا هو المقصود عند شوبنهور بالاتساع الكيفي في الإدراك[1] المعرفي للموضوعات الجزئية.

ولكن هذا التخيل الذي أشرنا إليه لا يفضي إلى العبقرية عند شوبنهور، وإن كان يعدّ ضرورياً لها، أي أن التلازم بين العبقرية والقدرة التخيلية لا يعني أن كلاً منهما يفترض الآخر، فالتلازم هنا من جانب واحد هو العبقري، ولذلك يقول شوبنهور: إن الرجل العادي الذي يتميز بذكاء متوسط يمكن أن يمتلك قدراً كبيراً من التخيل لكنه ليس بالضرورة عبقرياً[2].

رابعاً ـ مزايا وسمات العبقري

بعد أن أوضحنا مفهوم العبقرية عند شوبنهور، نرى علينا لزاماً أن نحدد سمات العبقري كما يراها هذا الفيلسوف لكونها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً ومباشراً بالعبقرية، والتي تنبه لها شوبنهور وحددها تحديداً فلسفياً ونفسياً، والتي تنحصر في جملة أمور تتصل بشخص العبقري وهي:

(١). الجنون

إن الصلة بين **العبقرية والجنون** تبدو عند شوبنهور ذات شبه كبير، فكلاهما مرتبط بالزمان الحاضر أكثر من الماضي والمستقبل، مع التركيز على شيء واحد بالذات دون غيره من الأشياء الأُخرى حتى ولو كان هذا الشيء يبدو بنظر الآخرين لا أهمية له، ولكنهما (أي المجنون والعبقري) يمتلئان حماسة واندفاعاً كبيراً من أجله، فضلاً عن كون المجنون لا يستخدم مبدأ العلة (السببية) في تفكيره، وهنا نقطة الاتصال الكبرى بينه وبين العبقري. فالعبقري يهمل العلاقات السببية بين الأشياء، فهو لا يبحث ولا يرى في الأشياء علاقات العلية، لأن العبقرية قائمة حيث يصير الإنسان ذاتاً خالصة للمعرفة، فهي تتأمل مُثل الموجودات وحقائقها الأولية[3].

ومن أوجه الشبه الأخرى بين العبقري والمجنون مما يراه شوبنهور، عدم السيطرة

---

(١) المرجع نفسه، ص١٣١.

(٢) يُراجع: فؤاد كامل، **الفرد في فلسفة شوبنهور**، ص٦٥، ويقارن سعيد توفيق، **ميتافيزيقا الفن عند شوبنهور**، ص١٣١.

(٣) يُراجع: فؤاد كامل، **الفرد في فلسفة شوبنهور**، ص٧٣، ويُقارن: بدوي، **شوبنهور**، ص١٣٠، وسعيد توفيق، **الميتافيزيقا**، ص١٣٢، مصطفى سويف، **الأُسس النفسية للإبداع الفني**، ط٣، القاهرة ١٩٧٣، ص٣٧.

على النفس أو ما يسمى بفقدان ضبط التعامل مع الأشياء. فالعبقري هنا يهتم بتفهم معنى الحياة في جملتها محاولاً أن يفهم "صورة" كل شيء بدلاً من الاقتصار على معرفة علاقاته بما عداه من الأشياء. ومما يؤكد هذه الصلة بين العبقري والمجنون سيرة بعض العلماء في التاريخ من أمثال جان جاك روسو وبيرون ونيتشه وغيرهم الذين انتهت حياتهم إلى الجنون.

(٢). الطفولة

ومن أوجه الشبه الأخرى عند العبقري، الصلة بينه وبين سلوك الطفل من حيث الخصائص السيكولوجية. ففي مرحلة الطفولة وفي حالة العبقري نجد أن جهاز المخ والأعصاب يكون متطوراً بشكل يفوق باقي أعضاء الجسم، فضلاً عن أن الجهاز التناسلي لدى الطفل ينمو في مرحلة متأخرة بالنسبة لغيره من أعضاء الجسم، ويعني هذا أن مرحلة الطفولة تسود فيها المعرفة على الغريزة الجنسية سيادة تامة، فالطفولة إذن معرفة خالصة[١]. ويتضح هنا أن شوبنهور يربط بين **العبقرية والطفولة** بناءً على الوظيفة المعرفية أو طبيعة الرؤية والتأمل التي تميز العبقري وهو التأمل النزيه الخالي من الإرادة ، فالعبقري تتجلى فيه كثير من خصائص الطفولة[٢].

ومن أوجه التشابه بين الطفولة و العبقرية تلك السذاجة أو البساطة التي تشرق على سيماء العبقري وتبدو على سحنة الطفل في تلك النظرة الحائرة التي ينظر بها كل منهما إلى العالم، وهي نظرة تجمع بين الحيرة المتسائلة والتأمل الموضوعي النزيه[٣].

(٣). الحُزن

ومن السمات الأخرى للشخص العبقري، **الحزن والشقاء**. فبالنسبة للسمة الأولى على ما يراه شوبنهور، إنها حليفة للعبقري، فكلما كان النور الذي يضيء العقل قوياً كان إدراك العقل لسوء حالته أوضح وأدق. مع ملاحظة أن العبقرية لا تظل غارقة دائماً في الحزن المظلم، بل تبدو أحياناً وحولها هالة من النصاعة الناشئة عن التأمل الموضوعي الخالص، كالجبل الأبيض على حد تعبير شوبنهور نفسه، فإن قمته تعلوها دائماً أو أحياناً غيوم ولكن الفجر لا يلبث أن يأتي ويمزق سدول الغيم

(١) يُراجع: سعيد توفيق، **ميتافيزيقا الفن عند شوبنهور**، ص١٣١.
(٢) يُراجع: بدوي، **شوبنهور**، ص١٣١.
(٣) المرجع نفسه، ص١٣٢.

حتى تبدو قمته تلعاء محمرة بأشعة الشمس[1].

أما **الشقاء**، فان العبقري شقي بطبعه، لأنه حسب رأي شوبنهور يضحي بسعادته الخاصة في سبيل الغاية الموضوعية. وهو لا يستطيع أن يفعل غير ذلك، لأنه في ذلك أودع رسالته الكبرى في الحياة، بينما نجد الآخرين يعملون العكس. ومن هنا كان الآخرون لا يبدون كباراً عند شوبنهور، بينما العبقري كان عظيماً لأن عمله متعلق بكل زمان، فهو كالمُذَنب الذي يدور حول النجم.

(٤). العُزلة

العزلة عن الناس والمجتمع ، عند العبقري حالة قائمة وذلك لسيادة السكون والصمت على شخصه لأنه يعيش في داخل ذاته وحيداً مع مسؤوليته الهائلة صامتاً كالقبر، هادئاً كالموت كما يقول الفيلسوف الوجودي كيركجورد (ت١٨٥٥م). فصمت العبقري هنا هو صمت الحياة لكنه في صمته يفكر في كل ما هو أساسي وعام وخالد بينما يفكر الآخرون في ما هو مؤقت وخاص ومباشر، ومن ثم لم يكن ثمة أساس مشترك بين عقله وعقولهم ، وبالتالي فأنهما لا يلتقيان أبداً[2].

ولعل هذا ما يفسر لنا سر العداوة بين العبقري والمرأة، لأن المرأة في العادة تميل إلى كل ما هو مؤقت وخاص ومباشر ومتعلق بالحياة الآنية. وعدم الاتفاق هذا بين العبقري والآخرين قد يقود العبقري في عزلته هذه إلى الجنون، كونه يتمتع بحساسية مرهفة هي التي تجلب له الحزن والشقاء والألم، إذا ما وضعت جنباً إلى جنب مع الخيال والبصيرة[3]، فضلاً عن العزلة التي اضطر لها وسوء الوضع الذي يشعر به، فإن كل ذلك يفكك الروابط التي تربط العقل بالواقع. وقد تقود العزلة والوحدة عند العبقري إلى انكفائه وعدم تكيفه مع عصره بعكس الآخرين الذين يشبعون مطالب المعاصرين لهم ويرضون أذواقهم، أما العبقري فهو في عراك مستمر مع عصره الذي يعيش فيه، ولهذا نجد المعاصرين له لا يقدرون أعماله حق قدرها إلا في القليل النادر، وهذا ما حدث فعلاً مع شوبنهور نفسه[4].

---

(١) المرجع نفسه، ص١٣٣ .

(٢) يُراجع: معوض، **أضواء على فلسفة شوبنهور**، ص.١٣١ ويُقارن: بدوي، **شوبنهور**، ص١٣٥.

(٣) يُراجع: بدوي، **شوبنهور**، ص١٣٥.

(٤) إن شهرة شوبنهور لم تتألق إلا في أواخر حياته عندما شارف هو على الفناء، يراجع حول ذلك: بدوي، **شوبنهور**.

رابعاً - أُصول مفهوم العبقرية عند شوبنهور

قرأ شوبنهور بوصفه فيلسوفاً التراث الفلسفي السابق عليه قراءة معمقة وجيدة وقد نصحه أستاذه شولتسه (ت١٨٣٣م) بقراءة فلسفة أفلاطون. وقد عمل شوبنهور بهذه النصيحة، وأثرت هذه القراءة في بناء فلسفة شوبنهور وفي نظريته حول العبقرية فقد كان أثر أفلاطون بارزاً فيها، فالعبقرية عند أفلاطون لا تخرج عن كونها تعبيراً لضرب من الإلهام أو الجنون الإلهي[١]. إذ إنه قد ربط بين العبقرية والإلهام من ناحية وبين الجنون من ناحية أُخرى. والحقيقة أن أفلاطون يعدّ أول من اهتم وربط بين بين العبقرية والجنون[٢]، فالعبقرية والجنون عند أفلاطون يتمتعان بعلاقة سببية يكون فيها الجنون هو العلة، أما شوبنهور فيُسقط هذا الجانب ويقرر التشابه أو الاتفاق بينهما يمكن أن ترتبط فيه العبقرية بالجنون لدى شخص واحد فقط[٣].

أما الفيلسوف كانط فله أثره البارز والواضح في مفهوم العبقرية عند شوبنهور. هي تحمل عناصر كانطية شأنها في ذلك شأن فلسفته في الفن وعلم الجمال بوجه عام. فالعبقرية عند كانط تعدّ موهبة طبيعية[٤]، وتجتمع فيها الأصالة التامة والتلقائية التامة معاً، لأن العبقرية حينما تخلق وتبدع إبداعاً حقيقياً تعلو على الفردية المتعلقة بالزمان والمكان فتتحرر من أسرهما . وشوبنهور هنا يتفق مع كانط في هذا المجال من حيث أنه قصر العبقرية على مجال علم الجمال والفن دون العلم البحت . فالفنان وحده هو العبقري لا العالِم.

ومن المؤثرات البارزة الأُخرى في نظرية العبقرية عند شوبنهور تلك النزعة الرومانتيكية التي سادت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، والتي جعلت الطبيعة من خلق الذات ولا وجود لها إلا في خيال المبدع[٥]. وتعدّ النظرية الرومانتيكية المنطلق الرئيسي لنظرية شوبنهور والينبوع الذي استمدّ منه موقفه في العبقرية إلى جانب أفلاطون وكانط. فالعبقري عند أصحاب هذه النزعة هو الذي يبث الحياة في الطبيعة وهي جماد أو حجارة صماء لا حياة فيها، وشوبنهور كان ذلك همه الأساس أيضاً أن يبث الحياة في كل مناحي الوجود الحسي.

---

(١) يُراجع: زكريا إبراهيم، **مشكلة الفن**، القاهرة ١٩٧٧، ص١٤٥ .

(٢) يُراجع: سعيد توفيق، **ميتافيزيقا الفن عند شوبنهور**، ص١٤٦.

(٣) المرجع نفسه، ص١٤٧.

(٤) يُراجع: بدوي، **شوبنهور** ، ص١٤٠ .

(٥) المرجع نفسه، ص١٤٤ ـ ١٤٥.

أما أثر شوبنهور في من جاء من بعده من الفلاسفة بصدد مفهوم العبقرية فنجده ملموساً عند الفيلسوف الفرنسي المعاصر هنري برغسون (ت١٩٤١م) والذي تأثر بنزعة شوبنهور الجمالية، وقرر أن التذوق الفني هو انتقال من الإرادة إلى المشاهدة، ومن الرغبة إلى التأمل. فهو يتفق مع شوبنهور في القول إن الفن هو حدس يستولي على الذات العارفة فيجعلها تتطابق مع موضوع معرفتها على نحو شبه صوفي[1].

(١) يُراجع: زكريا إبراهيم، **مشكلة الفن**، ص١٩٠.

الفصل الخامس

"علم الأخلاق" لسبينوزا

عرض وتقييم(*)

ظهر حديثاً باللغة العربية النص الكامل لكتاب الفيلسوف الهولندي باروخ سبينوزا (١٦٣٢م ـ ١٦٧٧م)، إذ قام بنقله الدكتور جلال الدين سعيد وقامت دار الجنوب في تونس بطبعه وتوزيعه، وللمترجم أعمال علمية أخرى وترجمات تخص هذا الفيلسوف، منها **رسالة في إصلاح العقل**، **والأخلاق وعلم الأخلاق عند سبينوزا** (١٩٩١م)، **وفلسفة سبينوزا** (١٩٩٥م).

ان ظهور نص كتاب **الأخلاق** لسبينوزا سيكشف للدارسين في الفلسفة وتاريخها أهمية هذا النص ومدى تعبيره الحقيقي عن فلسفة هذا الفيلسوف التي عرضها فيه. ولكن قبل أن نتعرف على هذا النص ونفصِّل القول فيه، لابد أن نشير إلى أن المكتبة الفلسفية العربية المعاصرة قد احتفت بهذا الفيلسوف وأصدرت عنه عدة دراسات وترجمت بعض نصوصه، وأول هذه الدراسات هي دراسة الدكتور فؤاد زكريا الموسومة بـ **سبينوزا**، والتي ظهرت طبعتها الأولى عام ١٩٦٢م، ثم تلتها الدراسات المطولة التي كتبها الدكتور حسن حنفي في مجلة **تراث الإنسانية** عن كتاب سبينوزا الموسوم **رسالة في اللاهوت والسياسة** في القاهرة ١٩٧١م، مع ترجمة الدكتور حنفي للكتاب، وكتابة مقدمة طويلة عنه.

أن سبب الاهتمام بهذا الفيلسوف ذي الأصول اليهودية بالنسبة لنا نحن العرب المعاصرين، هو أنه قد عانى الكثير من العنت وسوء الفهم من قبل أبناء طائفته وملّته اليهودية، بل وطُرد من هذه الملة، وذلك لما يحمله من أفكار مناهضة لهذه العقيدة

(*) نشر هذا العرض في مجلة **دراسات فلسفية**، بيت الحكمة، بغداد، العدد٤، السنة الثانية، تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٠.

وهذه الديانة، ولو كان قد عايش فترة ظهور وقيام دولة إسرائيل حالياً لوقف بكل قوة في صف الرافضين لها.

إن مثل هذا الفيلسوف لم يكن من الممكن أن يساند فكرة قيام الدولة اليهودية على أرض فلسطين، بل كان خليقاً به أن يناضل ضد فكرة قيام دولة على أساس ديني، ومن المؤكد أنه كان سيكافح أية دعوة عنصرية ضد اليهود أو من معهم[1].

وعود على بدء، لا بد من عرض كتاب **الأخلاق** موضوع بحثنا، إذ قدم له المترجم جلال الدين سعيد بمقدمة طويلة تضمنت جملة من النقاط الرئيسية وهي:

(١). أشار المترجم إلى حياة سبينوزا والمنحنيات الفكرية التي مر بها هذا الفيلسوف، وذلك من أجل الدخول في صلب كتاب **الأخلاق** وأهميته لدى هذا الفيلسوف.

(٢). درس المترجم الآثار الفلسفية لسبينوزا، وهي: كتاب **مبادئ فلسفة ديكارت** وملحقه **خواطر ميتافيزيقية**، وكتاب **رسالة في اللاهوت والسياسة**، وكتاب **علم الأخلاق**، وكتاب **الرسالة السياسية** الذي لم يتمه إذ وافاه الأجل قبل ذلك، وكتاب **رسالة في إصلاح العقل** (مترجم إلى العربية من قبل جلال الدين سعيد)، وكتاب **موجز في النحو العبري**. ويشير المترجم إلى أن معظم هذه المؤلفات قد كتبت باللغة اللاتينية لكونها اللغة العلمية والفكرية والثقافية في عصره. كما يشير المترجم في حديثه عن مؤلفات سبينوزا إلى أنه تم العثور على نصوص فلسفية أخرى لهذا الفيلسوف، هي من جهد المستشرق فان فلوتن، وقد نشرها سنة ١٨٥١م، منها «رسالة موجزة في اللّه والإنسان وسعادته»، و«رسالة في قوس قزح»، و«رسالة في حساب الحظوظ». ولابد من الإشارة إلى أن معظم مؤلفات سبينوزا قد نقلت إلى اللغات الأوروبية ومنها الإنجليزية والفرنسية والألمانية والإسبانية وغيرها.

(٣). يستعرض المترجم مضمون كتاب **الأخلاق** لسبينوزا، وكيف اصطنع هذا الفيلسوف في كتابه هذا المنهج والطريقة الرياضية الهندسية في فلسفته حول الأخلاق، إذ جاء كتابه أشبه بكتب علماء الهندسة والرياضيات منه بكتب الفلاسفة[2].

أما كيف يكون هذا المنهج لدى الفيلسوف؟ يبدأ الفيلسوف في منهجه هذا

---

(١) يُراجع: فؤاد زكريا، **سبينوزا** ، ط٢، بيروت ١٩٨٣، ص٥ ـ ٦.

(٢) يُراجع: سبينوزا، **كتاب الأخلاق** ، ترجمة جلال الدين سعيد، دار الجنوب، تونس (ب. ت)، ص١٢ من المقدمة للمترجم .

بالتعريفات ثم بالبديهيات ثم بالقضايا والبراهين، والشروح والاصطلاحات ذات طبيعة رياضية هندسية كما هو معلوم لدى المشتغلين في حقل المنطق والرياضيات. ويبدو أن هذا النسق في عرض النص الفلسفي ومشكلاته وقضاياه المراد بحثها بهذا الأسلوب الرياضي المحكم، إنما جاء نتيجةً لسيادة هذا المنهج في حقبة هذا الفيلسوف، وإن كان الفلاسفة في العصور السابقة له قد اعتمدوه في رسائلهم الفلسفية ومؤلفاتهم ومنهم فورفوريوس الصوري (ت٣٠١؟ أو٣٠٥؟م)، ودون سكوت، وموسى بن ميمون القرطبي (ت١٢٠٤م)، ومن الفلاسفة المسلمين الكندي (٢٥٩هـ)، فضلاً عن برونو (ت١٦٠٠م حرقاً)، وديكارت (١٦٥٠م) من الفلاسفة المعاصرين لسبينوزا.

وهنا نوجه دعوة للباحثين في أصول ونصوص الفلسفة الأوروبية الحديثة للاهتمام بمقارنتها مع الفلسفة العربية الإسلامية في طبيعة هذا المنهج الرياضي وتكييفاته الفلسفية العديدة وبيان أثر فلاسفتنا في الفلاسفة الأوروبيين المحدثين.

ويعتقد المترجم أن تأليف كتاب **الأخلاق** بهذا النسق له أكثر من دعوى وغاية، منها مؤثرات عصره الفكرية والسياسية وقراءته المستمرة لما كان يطرحه الفلاسفة آنذاك من مقولات ومناهج. ويعتقد المترجم أن أثر الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز (ت١٦٧٩م) واضح في سبينوزا، لما أثاره من مجالات فكرية وفلسفية. وعليه فإن القراءات الفلسفية لسبينوزا هي التي جعلته يبني كتابه على هذا الوجه والصورة، إذ أتم سبينوزا تأليف كتاب **الأخلاق** بحدود سنة ١٦٧٤م، ولكنه لم ينشر إلا بعد وفاته عام (١٦٧٧م).

يحتل كتاب **الأخلاق** مكانة الصدارة بين مؤلفات سبينوزا، على الرغم من أنه لم ينجزه دفعة واحدة، بل أنجزه في مدة طويلة من الزمن تخللها إنجاز عدة مؤلفات منها **رسالة في اللاهوت والسياسة**، وهي رسالة تعالج أمور ذات طابع ظرفي ظاهر في زمانه بخلاف كتابه **الأخلاق** الذي خطط فيه لبرنامج متكامل للرؤية الفلسفية عنده، إذ جمع فيه بين الأبحاث الميتافيزيقية مثل موضوعات اللّه، الجوهر، العلة الذاتية وغيرها، فضلاً عن الأبحاث المعرفية والنفسية والأخلاقية. وهذه سُنّة التأليف لدى الفلاسفة من قبل، أن يجعلوا النص الفلسفي شمولياً ومتكاملاً.

اعتمد المترجم في نقل النص لسبينوزا على الترجمات الأوروبية الحديثة له، ولا سيما النقول الفرنسية دون غيرها من النقول، وهو ما يلاحظ من خلال إشادته بهذه الترجمات في مقدمته للكتاب. ويبدو أن المترجم يعلم بوجود ترجمات أخرى باللغات الأوروبية ولا سيما الانجليزية مثلاً، إلا أنه اعتمد الفرنسية وفضَّلها على غيرها بسبب إجادته لهذه اللغة وتمكنه منها.

والترجمات الفرنسية التي اعتمدها المترجم جلال الدين سعيد في ترجمته لهذا الكتاب هي :

(١). ترجمة شارل أبون، مع النص اللاتيني، باريس ١٩٣٤، وإن كانت هذه الترجمة قد ظهرت لأول مرة عام ١٩٠٤م.

(٢). ترجمة رونالد كايوا، باريس١٩٥٤م.

(٣). ترجمة برنارد بوترا، باريس١٩٨٨م.

(٤). ترجمة روبير مزراحي، باريس ١٩٩٠م.

والترجمة الأخيرة هي آخر ترجمة ظهرت في القرن العشرين لنص كتاب **الأخلاق** وهي باللغة الفرنسية، ويبدو أن المترجم العربي قد اهتم بها لدقتها وصرامتها في الحفاظ على اللغة الفلسفية لسبينوزا، وإن كان المترجم جلال الدين سعيد قد أشار إلى أنه اعتمد على ترجمة شارل أبون وعلى النص اللاتيني المقابل لها، ويعلل ذلك بقوله إن هذا الترجمة تتسم بالدقة والصرامة والوفاء للنص الأصلي وإن كانت لا تخلو من عيوب[١]. ويشير المترجم إلى أنه عانى الكثير من هذه الترجمة مما اضطره إلى مقابلتها مع الترجمات الأخرى الصادرة للنص السبينوزي.

وبالمقابل يدافع المترجم عن نفسه لترجمته هذه، من أنه اختار هذا النص الفلسفي المهم لعدم توفر أي ترجمة عربية أخرى له إلى اليوم، معللاً ذلك بصعوبة الكتاب وموضوعاته الحساسة وشخصية مؤلفه، ويسوق أمثلة على صعوبة الترجمة لبعض الألفاظ الفلسفية الواردة في الترجمات الفرنسية التي اعتمدها ومقابلاتها في اللغة العربية.

ويبدو من خلال قراءة النص السبينوزي عربياً، أن المترجم جلال الدين سعيد قد أجاد في بناء العبارة الفلسفية المُحكمة لسبينوزا، وقدمها للقارئ العربي بلغة بيانية واضحة سلسة يستطيع إدراك مراميها، ويعود ذلك لتمرسه واطلاعه الواسع على فلسفة سبينوزا. وهو ما ذكرناه في بداية حديثنا من أن له عدة مؤلفات عن هذا الفيلسوف.

أما كتاب **الأخلاق** فيتضمن خمسة أجزاء، وقد وسمه سبينوزا بعنوان رئيسي هو: **الأخلاق مبرهناً عليها على النهج الهندسي في خمسة أجزاء**، وهذه الأجزاء بحسب ترتيب سبينوزا هي:

(١). موضوع اللّه، احتل الصفحات ٢٩ ـ ٨٤ من الترجمة العربية.

---

(١) المرجع نفسه، ص١٩ من المقدمة.

(٢). في حقيقة النفس وطبيعتها ، احتل الصفحات ٨٥ ـ ١٥٨.
(٣). في أصل الانفعالات وطبيعتها ، احتل الصفحات ١٥٩ ـ ٢٥٦.
(٤). في عبودية الإنسان أو في قوى الانفعالات ، احتل الصفحات ٢٥٧ ـ ٣٥٢.
(٥). في قوة العقل أو في حرية الإنسان ، احتل الصفحات٣٥٣ ـ ٣٩٨.

بعد ذلك ألحق المترجم بترجمته للكتاب معجماً لاتينياً ـ فرنسياً ـ عربياً للألفاظ الواردة في الكتاب كي يكون القارئ على اطلاع أولي على أسلوب سبينوزا الذي ذكرناه آنفاً، وهو الأسلوب الهندسي الرياضي في عرض الفكرة الفلسفية، نورد بعض من ذلك هنا ليطلع القارئ عليها.

من الجزء الأول الذي خصه بالحديث عن فكرة اللّه وطبيعته ، يقول سبينوزا: أعني بعلة تامة ما تنطوي ماهيته على وجوده، وبعبارة أخرى، ما لا يمكن لطبيعته أن تتصور إلا موجودة[1]. بعدها يورد سبينوزا شرحاً للنص، ثم يتلوه بذكر البديهيات المعتمدة في هذا الجانب، فمثلاً من البديهيات المعتمدة هنا:

(١). كل ما يوجد إنما يوجد في ذاته أو في شيء آخر.
(٢). إن كل ما يتعذر تصوره بشيء آخر ، لا بد من تصوره بذاته.
(٣). كل ما يمكن تصوره غير موجود، إنما ماهيته لا تنطوي على وجوده[2].

بعدها يأتي سبينوزا بالقضايا اللازمة لذلك ثم يبرهن على وجود اللّه بعدة أدلة. وإن كانت مقاربة لما ذكرها فلاسفتنا المسلمون من قبل، مثل أدلة الوجوب والعلة التامة والترجيح بلا مرجح، وغيرها.

وننتقي نصاً من الجزء الثاني من ذات الكتاب، والخاص بموضوع النفس وطبيعتها، لنرى كيف طبق سبينوزا المنهج الهندسي عليه:

(١). يشير سبينوزا إلى التعريف ثم يشير بعده إلى البديهيات، والبديهية التي تُذكر هنا هي: لا ينطوي ماهية الإنسان على الوجود الضروري، أي أنه يجوز وفق نظام الطبيعة، أن يوجد هذا الإنسان أو ذاك، وأن لا يوجد[3].
(٢). القضية: الفكر صفة من صفات اللّه، وبعبارة أخرى أن اللّه شيء مفكر.
(٣). البرهان: الأفكار الجزئية أحوال تعبِّر عن طبيعة اللّه بطريقة معينة ومحدودة، وعلى ذلك يملك اللّه صفة تنطوي جميع أفكارها الجزئية على مفهومها. فالفكر

---

(١) المرجع نفسه، ص٢٩ من نص سبينوزا.
(٢) المرجع نفسه، ص٣١ من النص.
(٣) المرجع نفسه، ص٨٧، من النص.

أذن صفة من صفات اللَّه اللامتناهي.

وبعد كل ذلك نقول إن هذا العرض لكتاب **الأخلاق** لسبينوزا لا يغني طالب المزيد من أهل الاختصاص عن الإطلاع على نصه، واستحضار عدة دراسات ومقارنات ومقاربات حوله، لأنه نص يثير إشكالات فلسفية ومعرفية ونفسية وأخلاقية عدة.

الفصل السادس

هوامش في فكر القرن العشرين(*)

وأنت تقرأ كتاباً يصدر في نهاية القرن العشرين، يُقيِّم هذا القرن ويحدد ملامحه الفكرية والفلسفية والسياسية والأدبية، بأسلوب فلسفي محكم مؤطر بلغة إعلامية وأدبية بالغة الدقة والتعبير عن الفكرة، وبوضوح وسلاسة وبلاغة، أمر قد لا يجتمع بسهولة في كتاب واحد، إلا إذا كان كاتبه قد مارس شتى ألوان الكتابة وفي مختلف ضروب المعرفة الإنسانية من فلسفة وأدب وفن ونقد وترجمة وتاريخ وغير ذلك.

كل الذي قلته وجدته في كتاب **هوامش على فلسفة وفكر القرن العشرين** لمؤلفه محي الدين إسماعيل، الصادر عن دار الشؤون الثقافية في بغداد عام ٢٠٠٠م. هذا القرن الذي أنتج من العلوم والمعارف والفنون والتكنولوجيا والفلسفات والآداب ما يعادل ما أنتجته البشرية عبر تاريخها ولحد هذا القرن. إنه قرن التناقضات والمتضادات والمؤتلفات في كل شيء. فيه الحروب المدمرة، وفيه صيحات حقوق الإنسان والسلام، فيه الفلسفات العدمية والتشاؤمية والفلسفات المنفتحة والكيانية ذات الطابع الأيديولوجي الشمولي. فيه الأدب الرمزي والأدب الكلاسيكي والأدب الرومانسي، وفيه الدعوات الإلحادية والدعوات الإيمانية إلى حد التطرف...

إنه القرن الذي تمرد فيه الإنسان على كل النظريات العلمية الكبرى التي أنتجها الإنسان عبر تاريخه. إنه قرن النظرية النسبية والكوانتم وفلق الذرة والانترنت والكومبيوتر والإنسان الآلي والاستنساخ للحيوانات وربما للإنسان. ولربما هو القرن الذي وقف فيه الإنسان ليحمي نفسه ويعيش عصر السوبرمان النيتشوي (نسبة إلى الفيلسوف نيتشه ت١٩٠٥م). إنه عصر اختراق الآفاق والحجب والكواكب والقمر.

هذا هو القرن العشرين، وهذا ما أراد مؤلف كتاب **هوامش**، أن يعرض له في

(*) نشر هذا العرض والتقييم في مجلة **دراسات فلسفية**، بيت الحكمة، العدد٢، السنة الثالثة ٢٠٠١.

١٦٠ صفحة من الحجم المتوسط. وإن كان عرضه للقرن العشرين يتسم بالمعرفة العلمية المنظمة والدقيقة، وبمعرفة خواص فلسفات هذا القرن في معايشته لها. والتعبير عن أفكارها بأسلوب منطقي منهجي محكم ينم عن إطلاع واع وواسع على هذه الأفكار والفلسفات والآداب، من دون أن تلحظ في الكتاب كله إشارة إلى مصدر أم مرجع أم حاشية تشير إلى ذلك. وهو أمر لربما بنظرنا لا يصدر إلا عن كاتب ضليع طويل الباع في ما يكتب ويتفلسف. وبالتالي فإن هذه الهوامش التي عنون بها كتابه هي بالأصل ليست بهوامش بل حواشي، أو تعليقات على هذه الفلسفات والأفكار في القرن العشرين، تصلح برأينا لأن تكون مفتاحاً يوصل بنية فكر وعلم وفلسفة هذا القرن إلى القراء الذين فاتهم أن يطلعوا بشكل موسوعي أو من خلال تخصصهم على كل ملامح هذا القرن ونتاجاته.

والحقّ أن المؤلف أجاد في أنه قدم لنا بضاعة غير مزجاة، نافعة ذات دلالات عميقة معبّراً عنها بإسلوب واضح وفكرة بينة تريد من قارئها أن يتمعن بها فيتمثلها ويستوعبها بأيسر الطرق.

هذا الكتاب يتألف من ١٦ محوراً رئيسياً، تناول فيه المؤلف ملامح القرن العشرين، ليقف ملياً على النقلة الكبرى التي حدثت في بداية هذا القرن واستمرت معه حتى نهايته، ألا وهي نقلة التكنولوجيا أو شمول العلم والتقانة فيه على عمود أساسي اعتمده هذا القرن حتى قيل عنه إنه عصر أو قرن التكنولوجيا، لينطلق المؤلف بنظرة بنيوية متكاملة رابطاً إياه بمجمل ما ظهر في هذا القرن من تيارات فلسفية أو فنية أو أدبية أو أيديولوجية، لينعكس فيها العلم في أسلوبها ومنهجها ومنطقها.

فيما خص الفلسفة، على سبيل المثال، نجد المؤلف يتحدث عن الفلسفات الكبرى التي ظهرت في القرن العشرين، والتي هي امتداد لفلسفات القرن التاسع عشر وما قبله، مركّزاً البحث على أثر الفيلسوف الألماني هيجل في هذه الفلسفات، مستعرضاً لها بدقة ووضوح، متوقفاً أمامها لا منبهراً بها بل ناقداً إياها وفق رؤية عقلية نقدية منفتحة غير صادرة عن أحكام مسبقة. وإن فاته أن يشير إلى الفلسفات البنيوية والتفكيكية التي ظهرت سواء في فرنسا أم غيرها من البلدان الأوروبية، والمتمثلة بالفلاسفة ميشيل فوكو وجاك لاكان وجان بياجيه وغيرهم. ولكن مع ذلك يبقى محور الفلسفة محوراً عمل فيه المؤلف عمل المؤرخ المنقب للفلسفة العارف بما يصنع بأدواته المعرفية.

وفي محور إشكالية الزمان والمكان، نجد المؤلف يتابع بدقة هذه الإشكالية

المهمة التي رافقت الإنسان منذ ظهوره على كوكب الأرض، كما رافقت الفلسفة منذ نشأتها على يد الفلاسفة اليونانيين. تلك المشكلة التي لم تحل لحد يومنا هذا ولن يجد لها العلم أو الفلسفة حلاً بحسب رأينا يشفي طموح الفلسفة والعلم، ما دام هناك إنسان يقع بين قطبي الزمان والمكان، وما دامت معالجة الإنسان لها تقع بين دوائر عدة منها الفلسفة والعلم والدين على حد سواء. وعليه فقد خصص المؤلف لهذا المحور حديثاً طويلاً ووقف ملياً أمام وجهة نظر النظرية النسبية التي ظهرت في القرن العشرين على يد آينشتين، فحلل المؤلف هذه النظرية التي لها رأيها المتميز في الزمان والمكان تحليل العالم الفيزيائي الرياضي، ومرجعه في ذلك كتاب الفيلسوف الانجليزي برتراند راسل عن النظرية النسبية. ومع ذلك فإن هذا المحور قد قدم للقارئ رؤية الفلاسفة والعلماء لهذه الإشكالية بشكل تداخل فيه العلم مع الفلسفة مع التاريخ ومع محاولات الإنسان للوصول إلى حل فلسفي وعلمي دقيق لهذه الإشكالية. وإن مال المؤلف إلى الموقف العقلي من هذه الإشكالية ورفض الحل الحسي التجريبي لها، أي أنه تبنى الحل الكانطي (نسبة إلى الفيلسوف الألماني كانط) باعتبار المكان والزمان صورتين حساسيتين متعاليتين (ترانسندنتاليتين)، وليسا بواقعين حسيين كما هو حل أرسطو.

أما ما طرحه المؤلف في محور فلسفة التاريخ، فنجد أن المؤلف قد انتقل من مشكلة علمية هي مشكلة الزمان والمكان إلى مشكلة تتداخل فيها الفلسفة والتاريخ مع الإنسان الصانع له، وكيف نظر المؤلف إلى هذه المشكلة نظرة مدقق فاحص لها. عارضاً لآراء الفلاسفة ابن خلدون وفيكو وشبنغلر وتوينبي وفوكوياما، متنبهاً إلى أن فلسفة التاريخ ليست منتجاً أوروبياً كما يدّعي الغربيون ذلك، بل تمتد جذورها الجنينية إلى حقب وعهود أسبق بكثير، راجعاً بهذه الفلسفة إلى أصول سومرية وبابلية وعربية قديمة. وهذه التفاتة رائعة من قبله، تحتاج بنظرنا إلى أدلة وشواهد ملموسة عليها من خلال الوثائق والمدونات الآثارية العديدة.

ولأن الاغتراب والغربة هما أحد ملامح الفلسفة في القرن العشرين، نجد أن المؤلف لم يحالفه الحظ هنا في هذا المحور، ذلك أن فكرة الاغتراب والغربة تبدو ضبابية غائمة في ذهنه، إذ نحس ذلك ونحن نقرأ له ما كتبه في هذين المحورين عن الاغتراب والغربة. إنه يحس بثقل المهمة الملقاة على عاتقه في توضيح معنى الاغتراب والغربة، وما علاقة الكندي بالغربة والاغتراب؟! وما هو مقصوده من الاغتراب الافلوطيني الفيضي؟! إذ إننا لم نعهد هكذا تداول لمصطلح الاغتراب لا فلسفياً ولا صوفياً ولا اجتماعياً ولا سياسياً. بل الذي استوقفنا أمام هذين المحورين عن الاغتراب هو ما ذكره المؤلف عن الفيلسوف ابن سينا، وكأن المؤلف ينطق بلسان كتاب محمد

عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، إذ يقول مؤلف كتاب **هوامش**: أما ابن سينا فلا علاقة له بمذهب الكندي العقلي، بل هو من الذين أخذوا عن المانوية والمزدكية والزرادشتية، ويمثل فكراً غريباً عن كل الحياة العقلية العربية الإسلامية.

أليس في هذا الحكم مجافاة للحقيقة وتجاوزاً عليها وطعناً بالتراث العربي الإسلامي ونسبته إلى غيره من الأفكار والملل والنحل؟! ثم أليس في هذا قطيعة استشراقية ـ مغاربية عن فكر وفلسفة ابن سينا وحضوره الإبداعي في التراث الإنساني الأوروبي الوسيط منه أم الحديث؟ ثم ما هذا التنسيب الذي أضفاه المؤلف على فلسفة ابن سينا من دون أن يقدم لنا ولو مرجعاً واحداً نثق به ونفدين له بالصحة والصدق والأمانة العلمية؟ ما هكذا تورد الأحكام وما هكذا تورد بحق فلاسفتنا، وإلا فإن هذا الحكم سينطلق على فلاسفة آخرين من أمثال الغزالي وابن رشد وابن خلدون، وسنقول بمثل ما قال، ثم نعود فنقول بإشكالية التراث والمعاصرة. وإلا فما الاغتراب في تراث ابن سينا الفلسفي، والغزالي قد تشرَّب به على الرغم من أنه قد قال بتهافته فيما بعد؟!

أما في محاور الكتاب الأخرى فنجد أن المؤلف قد قدم رؤى مستقبلية للإنسان وحضارته وقيمه بالاستناد إلى ما أنتجه هذا القرن من معطيات رشحت عن مفاعيل التكنولوجيا والنظام الاقتصادي العالمي الجديد والعولمة والمالتوسية الجديدة وما يُصاحبها من قيم فاسدة بالية تنخر بالمجتمعات التي ظهرت فيها، وكيف يمكن تجاوزها إلا بما هو أحسن منها وأفضل.

على كلٍ، إن هذا التقييم للكتاب لا يسد مسد العودة إلى الكتاب بإمعان النظر فيه؛ إنه كتابٌ كتبه متفلسف بارع مطلع على فكر القرن العشرين وإنه مرآة صقيلة له.

القسم الثاني

دراسات في الفكر الفلسفي العربي الحديث والمعاصر

الفصل الأول ـ مناهج المحدثين العرب في قراءة التراث الفلسفي العربي الإسلامي.

الفصل الثاني ـ إشكالية نقل النص الفلسفي الغربي إلى العربية في القرن العشرين (مشروع حداثة لم ينجز).

الفصل الثالث ـ الفيلسوف الألماني كانط عند دارسي الفلسفة العرب المعاصرين.

الفصل الرابع ـ فكر أنطون سعادة بين ساطع الحصري و ناصيف نصار.

الفصل الخامس ـ هل يعدّ المعري فيلسوفاً؟ دراسة في موقف الخطاب الفلسفي العربي المعاصر منه.

الفصل السادس ـ دور الدكتور عبد الرحمن بدوي في إثراء الفكر الفلسفي العربي المعاصر.

الفصل السابع ـ واقع الفلسفة في العراق المعاصر ومستقبلها.

الفصل الثامن ـ في مستقبل الفلسفة العربية، هل هناك قطيعة أبستيمولوجية؟

الفصل الأول

مناهج المحدثين العرب

في قراءة التراث الفلسفي العربي الإسلامي(*)

تمهيد

نال الفكر الفلسفي العربي الإسلامي بكل أقسامه وفروعه من فلسفة نظرية إلى علم الكلام والتصوف، الاهتمام الجدي والملموس من قبل الباحثين والدارسين المحدثين، سواء أكانوا عرباً أم مستشرقين، فأخذوا بوضع دراسات تفصيلية عن هذا الفكر، ولم تكن تلك الدراسات إلا وتحمل في ثناياها أبعاداً منهجية وسياسية وأيديولوجية واضحة القسمات والغايات.

المناهج التي سأتناولها في هذا البحث هي: المنهج التاريخي، والمنهج الموضوعي، والمنهج الوضعي، والمنهج المادي الجدلي، والمنهج العقلي، والمنهج التحليلي. والسمة الغالبة على هذه المناهج أنها ترمي إلى تقديم صورة منظمة بارزة القسمات لكيفية التعامل مع التراث الفلسفي العربي الإسلامي بكل أبعاده وأدواته الفكرية، مما ترك هذه المناهج تواجه عدة مشكلات أساسية في صلب مناهجها التي اعتمدتها في قراءتها للتراث الفلسفي، مع ملاحظة أن تسمية هذه المناهج وفق هذه الكيفية ليست من اختيارنا نحن، بل إن أصحابها هم الذين صرّحوا بها.

أولاً ـ المنهج التاريخي

يقصد بالمنهج التاريخي هنا، دراسة الفلسفة العربية الإسلامية بحسب شخصياتها،

(*) نُشر هذا البحث في مجلة **دراسات عربية** البيروتية، السنة ٣٥، العدد١١/١٢، ١٩٩٩.

وبحسب ترتيبهم المعروف (من الكندي حتى ابن خلدون)، وطرق انتقال الفلسفة والعلم اليونانيين إليهم وتأثيراتها فيهم بكل أبعادها. أي ما يقصد به هو مجال التأثر والتأثير والتطابق والانتشار والاختلاف في الأفكار الفلسفية، أو في مجال انتشار وتأثير الفلسفة العربية الإسلامية في الفلسفة اللاحقة بها، ولا سيما الفلسفة الأوروبية الوسيطية والحديثة.

وفي سياق هذا التصور للمنهج، نجد هناك عدة دراسات قدمت اطروحاتها، وأولها دراسة محمد لطفي جمعة (مصر) الموسومة بـ **تاريخ فلاسفة الإسلام**، دراسة شاملة عن حياتهم وأعمالهم ونقد تحليلي لآرائهم (القاهرة ١٩٢٧). والكتاب يتناول بشيء من الإسهاب الفلاسفة : الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي وابن باجة وابن طفيل وابن رشد وابن خلدون وإخوان الصفا وابن عربي ومسكويه، إلا أنه يلحق ببسطه لمادته بعض التشويش الناجم عن عمله على الإحاطة بجميع جوانب موضوعه، فضلاً عن أنه لا يشير في مختلف الأحوال إلى المصادر التي استقى منها معارفه، على الرغم من أنه ـ كما يبدو ـ قد أفاد من دراسات بعض المستشرقين من أمثال إرنست رينان ومونك وأضرابهما[1].

وقد ساد هذا الاتجاه في التأليف لتاريخ الفلسفة العربية الإسلامية فيما بعد، إذ نجد صداه عند الباحثين اللاحقين لمحمد لطفي جمعة من بعض العرب المحدثين[2]، ووفق الترتيب الذي أوردناه عن كتاب لطفي جمعة، مع إضافات ولواحق لأقسام الفلسفة العربية الإسلامية الأخرى، من علم الكلام والتصوف. ذلك لأن دائرة الفكر الفلسفي الإسلامي تشمل بحسب اعتقادنا الحقول الثلاثة مجتمعة.

لذلك، ظهرت دراسة كل من خليل الجرّ وحنا الفاخوري (لبنان)، الموسومة بـ **تاريخ الفلسفة العربية**، في جزأين (بيروت ١٩٥٧ ـ ١٩٥٨)، وكذلك دراسة كمال اليازجي وأنطوان غطاس كرم (لبنان)، الموسومة بـ **أعلام الفلسفة العربية، دراسة مفصلة ونصوص مبوبة ومشروحة** (بيروت ١٩٥٧)، وقد أفاد من أصول هذا المنهج أيضاً عبده الشمالي (مصر)، فقدم دراسة تفصيلية دقيقة وواعية لطبيعة المنهج من خلال كتابه **دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها** (بيروت ١٩٦٥)، مبيناً

(١) إن محمد لطفي جمعة قد وضعه كتابه هذا وهو لا يزال طالباً في جامعة ليون بفرنسا، وقد شرع بتأليفه منذ عام ١٩٠٩م وانتهى منه عام ١٩٢٧.

(٢) لا يعني هذا أننا أهملنا دراسات المستشرقين الذين تُرجمت أعمالهم إلى العربية، بل أجلّنا الحديث عنها إلى ما بعد الانتهاء من هذا البحث، وخصصنا لها مبحثاً مستقلاً.

في كتابه هذا كيفية تناول شخصيات الفلسفة العربية الإسلامية وطبيعة دراساتهم، بقوله إن لتاريخ الفلسفة اتصالاً وثيقاً بالتاريخ العام، لأنه يقتضي درس حياة المفكرين والبيئة التي نشأوا فيها، والأفكار السائدة في عصرهم وأثرها في عقليتهم وأساليبهم، ودرس آثارهم الفكرية ومدى تأثيرها في محيطهم بخاصة وفي المجتمع الإنساني بعامة[1].

هذا التصور أيضاً نجده في كتاب عبده فراج (مصر) **معالم الفكر الفلسفي في العصر الوسيط، فلسفة إسلامية ومسيحية** (القاهرة ١٩٦٩)، وكذلك في كتاب جميل صليبا (سورية) **تاريخ الفلسفة العربية** (بيروت ١٩٧٠)، وفي كتاب عمر فروخ (لبنان) **تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون** (بيروت ١٩٧٢)، إذ قام عمر فروخ في كتابه هذا بتتبع تاريخ الفكر عند العرب في بيئاته الطبيعية والاجتماعية منذ نشأته وإلى أيام ابن خلدون. مع ملاحظة أن الفكر مرتبط عند فروخ بالبيئة التي ولد ونشأ فيها، ومن ذلك قوله: إن المفكرين أنفسهم لا يستطيعون عادةً أن ينفلتوا من قيود بيئاتهم، ومن أجل ذلك تتأثر آراء المفكرين أنفسهم بعوامل البيئة الطبيعية والاجتماعية. فإنّا إذا قلنا تاريخ الفكر العربي فإنّا لا نقصد النسبة إلى الجنس أو إلى الدولة، وإنما نقصد الإشارة إلى العوامل الاجتماعية، وتاريخ الفكر عند العرب كان مثالاً صحيحاً لهذه الحقيقة[2]. ويبدو كذلك برأي فروخ أن الفلسفة العربية الإسلامية ما زالت بحاجة إلى عرض صحيح لمعرفة أراء الفلاسفة أنفسهم قبل أن نعرف رأينا فيهم[3]. وغاية فروخ من ذلك الرد على بعض دارسي الفلسفة العربية الإسلامية من الذين ينعتونها بأنها تقليدية أو رجعية وغير أصيلة، مبيناً أن مثل هذه الأقوال إنما تصدر عن هوىً وعاطفة ومصلحة شخصية وبُعد سياسي واضح.

وفي ذات السياق نجد هناك من قدم عملاً تاريخياً منهجياً متميزاً لتاريخ الفلسفة العربية الإسلامية بكل شخصياتها وأقسامها الكبرى، يتسم بالاطلاع الواعي الواسع والدقيق لطبيعة هذه الفلسفة وطرق درسها من مصادرها الأصلية الكبرى، كل ذلك تمثل في كتاب ماجد فخري (لبنان) الموسوم بـ **تاريخ الفلسفة الإسلامية** (ترجمة كمال اليازجي، بيروت ١٩٧٤)، إذ بيَّن المؤلِّف طبيعة المنهج التاريخي الذي سار عليه في هذا المؤلَّف بقوله: إن الكتابة في تاريخ الفلسفة خلافاً لسرد الأخبار والروايات

---

(١) يُراجع: عبده الشمالي، **دراسات في تاريخ الفلسفة العربية**، ج١، ص٧.

(٢) يُراجع: محتويات كتاب عمر فروخ المشار إليها أعلاه، وطريقة معالجته للأفكار الفلسفية عند الفلاسفة.

(٣) يُراجع: ص٥ من كتاب فروخ.

الفلسفية، لا بد من أن تشمل مقداراً كبيراً من التأويل والتقسيم إلى جانب سرد الأحداث وعرض القضايا وتعداد الفلاسفة، وإلا تعذر استيعاب حيوية العقل الدائمة في سعيه لتفهم كنه العالَم على نحوٍ شامل منسجم. وإن ما يميِّز عمل ماجد فخري عند معالجته لآراء الفلاسفة العرب المسلمين هو تقسيمهم إلى مدارس فلسفية ترجع بأصولها إلى الفلسفة اليونانية حسب رأيه، واضعاً هؤلاء الفلاسفة ضمن هذا الحقل أو ذاك من حقول الفلسفة اليونانية، مما ولَّد عنده موقفاً يُغفل الأصالة الفلسفية لفلاسفتنا العرب المسلمين وآرائهم في هذا الميدان. وأن الكتاب قد أُلف أصلاً لدارسين مستعربين لتراثنا الفلسفي في إحدى الجامعات الأمريكية[1].

ومما يتماشى مع هذا المنهج عمل رمزي نجار(لبنان) الموسوم بـ **الفلسفة العربية عبر التاريخ** (بيروت ١٩٧٧)، إذ أخذ نجار هو الآخر بأهداب هذا المنهج وإن كان عمله بالأصل تقديم كتاب منهجي مقرَّر لطلبة الفلسفة بالجامعة اللبنانية، فجاء كتابه رصداً تاريخياً يتناسب مع طبيعة العمل المدرسي المقرَّر.

هذا من جهة تاريخ الفلسفة بشكله الذي عرضنا له، إلاّ أن هناك من حاول تطبيق المنهج التاريخي على قضايا ومشكلات وأفكار في هذه الفلسفة، أو على مجموعة من الفلاسفة دون غيرهم، أو دراسة جزئية من جزئيات هذه الفلسفة ومقارنتها وبيان قيمتها التاريخية والفكرية، وهذا ما حاوله عدَّة باحثين منهم فتح اللّه خليف (مصر) حين درس الفلاسفة العرب المسلمين وتحديداً ابن سينا والغزالي وفخر الدين الرازي، في كتابه الموسوم بـ **فلاسفة الإسلام** (الاسكندرية ١٩٧٦). وبإزاء عمل خليف، نجد عملاً آخر قام به الباحث الإيراني سيد حسين نصر، وهو بالأصل موضوع باللغة الانجليزية لطلاب البحث في الفلسفة العربية الإسلامية، وقد وسمه بـ **ثلاثة حكماء مسلمين** (بيروت ١٩٧١)، وهؤلاء الفلاسفة هم: ابن سينا وشهاب الدين السهروردي ومحي الدين بن عربي، محدداً البحث في هؤلاء بالجانب الصوفي الإشراقي، معتقداً بوجود صلة خفية بين آرائهم حول هذا الجانب من الفلسفة[2].

وأصل ما ذهب إليه سيد حسين نصر نجده لدى مجموعة من المستشرقين من الذين درسوا تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وقدموا تصوراتهم عنها، في ضوء هذا

---

(١) هذا من دون أن نغفل سعة عمل ماجد فخري، فعدد صفحات مؤلفه تجاوزت ٥٥٠ صفحة، مع حواشيها ومصادرها ومراجعها الكبرى.

(٢) يرى سيد حسين نصر أن فكرة "الإشراق" هي التي تهيمن على الفرد في الشرق، يُراجع: ص١٨ من كتابه.

المنهج وما قادهم إليه من أحكام وآراء في مجال التأثر والتأثير بين الفلاسفة العرب المسلمين والفلاسفة اليونانيين أم غيرهم. إذ كانت دائماً هذه الأحكام ونتائجها لصالح الفلسفة اليونانية أو غيرها من الفلسفات الأخرى، مع محاولة مقصودة لطمس معالم أية أصالة فلسفية متميزة للفلسفة العربية الإسلامية. ويتضح ذلك بشكل جلي من خلال ما قدمه هؤلاء المستشرقين من أمثال ت. ج. دي بور في كتابه **تاريخ الفلسفة في الإسلام** (ترجمة عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة ١٩٣٨)، والذي وُضع بالأصل باللغة الألمانية عام ١٩٠١. ومثله المستشرق دي لاسي أوليري في كتابه **الفكر العربي ومكانه في التاريخ** (ترجمة تمام حسان، القاهرة)، وكذلك المستشرق الفرنسي المعروف والإيراني الهوى هنري كوربان في كتابه **تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد** (ترجمة حسن قبيسي ونصير مروة، بيروت ١٩٦٦)، وهو ما يشكل الجزء الأول من عمله الذي يبغي الوصول به إلى الحقبة المتأخرة من الفلسفة العربية الإسلامية مع تشديد واضح على دراسة الأصول العرفانية والإشراقية في هذه الفلسفة دون غيرها من الأصول. ولا يُشهد لكوربان هنا إلا بالتعصب والميول المذهبية والتشدق بآراء استلهمها من أشد المنحرفين في قراءة الفلسفة العربية الإسلامية. ولقد أضرت هذه القراءة بتاريخ الفلسفة العربية الإسلامية إضراراً بعيد المدى تجاوز ما وجدناه عند السابقين من المستشرقين ممن ذكرناهم[1]. مع ملاحظة إن كوربان قد قدَّم قراءة انتقائية لهذه الفلسفة، وقدم كذلك تأويلات ذات بعد سياسي أيديولوجي واضح الأهداف والأبعاد.

وهناك من قدم دراسات في ضوء هذا المنهج وبحسب المشكلات الفلسفية، متجاوزاً بذلك الإطار التقليدي لترتيب الفلاسفة بحسب وفياتهم (السابق فاللاحق)، مشدداً على مشكلات بعينها دون غيرها، ومنهم إبراهيم مدكور (مصر) في كتابه الموسوم بـ **الفلسفة الإسلامية ـ منهج وتطبيق** (في جزأين: الأول، القاهرة ١٩٤٧، الثاني، القاهرة ١٩٧٧)، موجهاً البحث فيه نحو مشكلات خلود النفس والعقل وغيرها، إذ اعتقد مدكور أن المنهج التاريخي المقارن هو الأقدر على تقديم صورة حقيقة لهذه المشكلات والمواقف الفلسفية المتباينة منها. ويعلّل مدكور اتخاذه هذا المنهج وتعويله عليه كونه يعود بدراسة المشكلة الفلسفية إلى أصولها الأولى، وهذا يساعد بدوره في استعادة الماضي وتكوين أجزائه، وتكوين صورة له تطابق الواقع ما

(١) يُراجع: عبد الأمير الأعسم، «عرض ببليوغرافي لكتابة تواريخ الفلسفة العربية الإسلامية عند العرب المحدثين»، مجلة **أفاق عربية**، بغداد، العدد٢، ١٩٨٥، ص ١٦٨ ـ ١٦٩.

أمكن. وعند مدكور أن ليس ثمة شيء أكثر عوناً على تفهم الأقدمين من أن نحاول ما استطعنا أن نحيا حياتهم، مع مقارنة ومقاربة هذه الآراء والأفكار والمشكلات وجهاً لوجه[1]. لنصل من خلال ذلك إلى أن هذا المنهج سيكون مجال تطبيقه على الفكر الفلسفي العربي الإسلامي بما يوضح ويؤكد على أصالته[2]. ويُقارن عمل مدكور هذا بما قام به عرفان عبد الحميد فتاح (العراق) في كتابه **الفلسفة في الإسلام. دراسة ونقد** (بيروت ١٩٨٤)، إذ قدم فيه دراسات لبعض المشكلات الفلسفية مثل مشكلة القدم والحدوث، ومشكلة النفس، ومشكلة العلم الإلهي، وإن كانت هذه المشكلات قد بحثت ونوقشت في كتاب الغزالي **تهافت الفلاسفة**.

ثانياً ـ المنهج الموضوعي

يرى أصحاب هذا المنهج أن دراسة تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية إنما يكون من داخله، أو ما يسمى عندهم بـ "النظرة إلى الباطن" في هذه الفلسفة، مع "تثوير" هذا الباطن من خلال نظرة معاصرة إليه، أي ربط التراث الفلسفي العربي الإسلامي بالحاضر، ليستجيب لمتطلبات العصر وموقفه الفكري. وهذه نقطة خلافية مع أصحاب المنهج التاريخي الذي سبق وأن عرضنا له في الفقرة السابقة. ولهذا نجد أن أصحاب هذا المنهج لا يعتبرون الفلسفة العربية الإسلامية من نتاج الفلاسفة الخُلّص من أمثال: الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم، بل إن هؤلاء الفلاسفة لا يمثلون العقل العربي الإسلامي الصميمي في جملة مواقفه من الكون والإنسان والقيم والمعرفة العقلية. بل عندهم أن خير من يمثل ذلك العقل الفلسفي هم علماء الكلام (اللاهوتيون) والفقهاء والأصوليون والمتصوفة. إذ إن هؤلاء جاءوا بمواقف عقلية فلسفية حدَّدت سمات العقل الفلسفي العربي الإسلامي بإزاء المشكلات الفلسفية الكبرى المعروضة أمامه.

ويعّد مصطفى عبد الرازق (مصر) رائداً لهذا المنهج، إذ بسطه في كتابه **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية** (القاهرة ١٩٤٤)،وقد كان لهذا الموقف عند عبد الرازق دواع وأسباب دفع إليها نفر من المستشرقين ممن حاولوا أن يوجهوا الطعن إلى العرب المسلمين ويتهمونهم بضحالة الفكر الفلسفي وغياب الوعي بالمسائل المنطقية

(١) يُراجع: إبراهيم مدكور، **في الفلسفة الإسلامية**، ج١، الفصل ٤، نظرية النفس وخلودها عند ابن سينا.

(٢) المرجع نفسه، ج٢، الفصل الأخير.

والميتافيزيقية. وأنهم (أي العرب) في نتاجهم الفلسفي إنما هم إما شرّاح أو مقلدون للفلسفة اليونانية، ولا سيما أفلاطون وأرسطو وأفلوطين وغيرهم، مما اضطر المؤلف أن يخصص ما يقرب من ثلث كتابه المذكور للرَّد على هؤلاء المستشرقين. وهذا ما حدا بأحد الباحثين في تاريخ الفلسفة أن يطلق لفظة "عقدة الاستشراق"[١] على مثل هذه المواقف لدى بعض الباحثين العرب بتاريخ الفلسفة العربية الإسلامية.

وقد أفرزت آراء مصطفى عبد الرازق هذه مدرسة فكرية أخذت على عاتقها تطوير منهجها الخاص بدراسة تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، ومن أبرز هؤلاء علي سامي النشار (مصر) الذي ترك لنا جملة من المؤلفات القيِّمة في هذا المجال، من أبرزها كتابه الموسوعي **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام** (في ثلاثة أجزاء ط٧، القاهرة ١٩٧٧)، والذي يعّد تطبيقاً واعياً ومدروساً للمنهج الموضوعي الذي يرى فيه النشار أهم تفسير في دراسة الفكر بعامة والفكر العربي الإسلامي بخاصة، وذلك بعد أن فشلت المناهج المادية التاريخية (الماركسية) والبنيوية، في رأيه، في تقديم قراءة علمية للتراث الفلسفي العربي الإسلامي[٢]. وفضلاً عن ذلك فإن المنهج الموضوعي عند النشار له عدة مزايا وخصائص، هي أنه لا ينكر أبداً أن الفكر كثيراً ما ينقدح من باطن المجتمع، وأنه يُعبِّر عن تطورات سياسية واجتماعية ومادية واقتصادية، وأن من الممكن النظر إلى هذا الفكر داخلياً وخارجياً، مع الاهتمام بالصلة الوثيقة بين الفكر والمجتمع حينما توجد مثل هذه الصلة.

ويتابع رأي مصطفى عبد الرازق أيضاً عبد الحليم محمود (مصر)، إذ قدم الأخير دراسة تفصيلية للفلسفة العربية الإسلامية تجاوزت الموقف الكلامي والصوفي والأصولي لتمتد إلى دراسة الفلاسفة النظريين أنفسهم، وذلك في كتابه **التفكير الفلسفي في الإسلام** (بيروت ١٩٧٤). ويدافع محمود عن هذا المنهج بإزاء المنهج التاريخي مبيناً الهفوات التي وقع فيها المنهج الأخير. فالمنهج التاريخي في رأي محمود قد أضر إضراراً بليغاً بدراسته الفكر الفلسفي العربي الإسلامي، لأنه قدم قراءة مغلوطة وخاطئة للتراث. إذ إن الأخذ بمقولة التأثر والتأثير إنما يتطلب توافر عنصري التشابه والتطابق التام بين الفكرتين، وأن يثبت بطريقة لا لبس فيها أن الثاني قد تلقى مباشرة عن الأول، وأن لا تكون الأصالة والعبقرية قد خرجت عن مجال المحاكاة وعن مجال

(١) يُراجع: ماجد فخري، **تاريخ الفكر العربي**، ص٣٥، ويُقارن: زكي نجيب محمود، **فلسفة وفن**، ط١، القاهرة ١٩٦٣، ص٣٣.

(٢) يُراجع: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج١، ص١٧ ـ ١٨.

التقليد، وهذا أمر لا يقره المنهج التاريخي. وعليه، فإن المنهج الموضوعي، في رأيه هو الذي يقدم القراءة الصحيحة والموثوقة لتراثنا الفلسفي.

ويبدو أن هذا المنهج قد وجد صداه عند محمد علي أبو ريان في كتابه **الفكر الفلسفي في الإسلام**، إذ لم يكتف أصحاب هذا المنهج بتقديم تاريخ فكر الفلاسفة العرب المسلمين فحسب، بل نجد هناك من حاول أن يدرس وضمن هذا المنهج بعض المشكلات الفلسفية في هذا التراث، وهو ما قام به أبو الوفا الغنيمي التفتازاني (مصر) في كتابه **دراسات في الفلسفة الإسلامية** (القاهرة ١٩٥٧)، متبعاً الخطى والفرضيات والنتائج عينها التي أرساها مصطفى عبد الرازق في هذا المجال.

كما يصرّ أصحاب هذا المنهج على إطلاق تسمية الفلسفة الإسلامية[١] تحديداً، ولهم حججهم التي يقدمونها لذلك، ومنها أن هذه الفلسفة قد ظهرت ونمت في ظل الدين الإسلامي، وإن الإسلام قد ساعد في ظهورها ونموها، فضلاً عن أن معظم الذين تفلسفوا في الإسلام كانت آراؤهم الفلسفية تنحو هذا المنحى.

ثالثاً ـ المنهج المادي الجدلي (الماركسي)

يقوم هذا المنهج على معطيات الفلسفة المادية الجدلية التاريخية وتقسيماتها للمجتمع ومراحل تطوره عبر التاريخ، وإرجاع هذا التطور إلى عامل مسيطر هو العامل الاقتصادي. ولهذا فإن هذا المنهج في نظرته إلى التراث العربي الإسلامي إنما ينطلق من هذه الفروض التي وضعتها الفلسفة المادية التاريخية وفسّر على أساسها هذا التراث، وحاول بشكل أو بآخر أن يُلبس تراثنا الفلسفي لبوساً مادياً تاريخياً، وأن يفسّر حركة الفكر فيه بما يتناسب وطبيعة منهجه، أي بعبارة أُخرى، إسقاط الحاضر ومعطياته العلمية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية على الماضي بكل ما يمثله من وقائع ثابتة[٢]، وكل ذلك في سبيل التواصل ـ كما يرى أصحابه ـ مع التراث الفلسفي واكتشاف جانب الأصالة فيه كما يدّعون. وأبرز من يمثل هذا المنهج وحاول تطبيقه على تراثنا الفلسفي هو طيب تيزيني (سورية) في كتابه **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط** (دمشق ١٩٧١)، وحسين مروة (لبنان) في كتابه **النزعات**

---

(١) قدم علي سامي النشار رسالته لنيل درجة الماجستير بعنوان «مناهج البحث عند مفكري المسلمين ونقدهم للمنطق الأرسطاطاليسي»، عام ١٩٤٣.

(٢) يُراجع: حسام الآلوسي، «الفلاسفة العرب ونظرية التطور»، مجلة **آفاق عربية**، بغداد، السنة١٠، العدد٢، ١٩٨٥، ص٤٢.

المادية في الفلسفة العربية الإسلامية (في جزأين: الأول، بيروت ١٩٧٨، الثاني، بيروت ١٩٧٩).

إننا نجد في كتاب تيزيني سالف الذكر تصوراته لكيفية دراسة الفلسفة العربية الإسلامية، قائلاً إنه حاول في كتابه هذا دراسة الفكر الفلسفي المادي لدى الفلاسفة العرب المسلمين في العصر الوسيط في علاقاته الوثيقة قليلاً أو كثيراً بالفكر الفلسفي اليوناني. وإذا كان تيزيني قد اتخذ هذا المنهج فما ذلك إلا لفشل المناهج التاريخية والمناهج الأخرى في استخراج وتطوير وتعميق وجهة نظر علمية موحدة حول الفكر العربي الإسلامي في العصر الوسيط، وذلك لأنهم في رأيه لم يدرسوا هذا العصر الفكري في علائقه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وهم بذلك لم يفلحوا في تقديم دراسة دقيقة عن هذا الفكر لأنهم قطعوا كل صلة ما بين الواقع والمثال، أو ما بين النظرية وأسباب ظهورها[١].

وعليه، فإن ما قدمه تيزيني ومنهجه إنما هو، وبحسب قناعاته، القراءة التي تحمل النظرة الشمّالة إلى مجموع تراثنا العربي الإسلامي، ولهذا نجده يقسم الباحثين العرب المحدثين في قراءاتهم للتراث العربي الإسلامي بحسب المنظور السياسي والأيديولوجي الذي يعتنقه هو. فمثلاً نجد أحمد أمين عند تيزيني مثالي النزعة، وطه حسين يمثل الذهنية الأيديولوجية البرجوازية الإقطاعية، وهذا أو ذاك من الباحثين إما يساري أو يميني أو متطرف... إلخ.

ووفق هذا المنهج، يحاول تيزيني أن يستخرج معالم فلسفة مادية جدلية من الفلسفة العربية الإسلامية في العصر الوسيط، وذلك باستنطاق نصوص الفلاسفة أنفسهم مع انتقائية واضحة لهذه النصوص. فهو مثلاً يعتمد على الجذور الجنينية للمادية الجدلية عند الكندي في موقفه من قضية خلق العالم؛ والفارابي عنده يمثل الإرهاصات المادية الفلسفية لأنه تجاوز مسألة الخلق من العدم وآمن بالفيض؛ أما ابن سينا فإنه يمثل التحدي الجدي لتحويل مفهوم المادة عن معناه الأرسطي؛ وابن طفيل عند تيزيني يمثل الامتداد الطبيعي لفكر ابن سينا المادي (الهرطقي)؛ كما أن ابن رشد بنظره يعَّد قمة الفكر العقلاني الوسيط؛ وابن خلدون هو خير من بلور الفكر الاجتماعي المادي... الخ[٢]. وعليه نسأل: ماذا أبقى إذن تيزيني للفلسفة المادية التاريخية، إن

---

(١) يُراجع: طيب تيزيني، **مشروع رؤية**...، وهذا الموقف لتيزيني لا يرضى به زميله في المنهج حسين مروة.

(٢) يراجع فهرس محتويات كتاب تيزيني وهذه الاصطلاحات بالتفصيل.

كان ذلك كله موجوداً عند فلاسفتنا العرب المسلمين في العصر الوسيط؟ فهل هو خطأ المنهج الذي تبناه تيزيني، أم خطأ الفروض التي ساقته إلى هذه النتائج؟[1]

أما زميله في المنهج حسين مروة، فإنا نجده يتعامل مع تراثنا الفلسفي بوعي أشد من صاحبه، ويحاول أن يتجاوز الأخطاء التي وقع فيها تيزيني، سواء أكانت في قراءة التراث أم في تطبيق قواعد المنهج على التراث. وخير من يمثل أفكار مروة هو كتابه **النزعات المادية**، الذي يقدم فيه طريقة تعتمد منهجية علمية لا تزال ـ في رأيه ـ تخطو خطواتها الأولى في المكتبة العربية من قبل مؤلفين عرب، لأنه يرى أن كل الدراسات السابقة على دراسته هذه قد قدمت قراءات لتراثنا تتسم بسمات إما مثالية ميتافيزيقية أو لاتاريخية. ولهذا فإن المنهج المادي الجدلي التاريخي ـ بنظر مروة ـ هو وحده القادر على اكتشاف تلك العلاقة ورؤية التراث في حركيته التاريخية، واستيعاب قيمته بالنسبة لحركة مجتمعنا وثقافتنا القومية في الحاضر. وتفسير مروة لتراثنا الفلسفي إنما هو تفسير أيديولوجي يُعبِّر عن موقف سياسي واجتماعي وفكري، لأنه يرى أن كل القراءات لتراثنا الفلسفي وبكافة أشكاله إنما تحمل في جنباتها بعداً أيديولوجياً. وإذا ذهبنا إلى ذلك، كما يريدنا مروة أن نذهب، نجده بالاستناد إلى التقسيم المادي التاريخي يقسم تاريخ الفكر الفلسفي ويحدد مراحل كل فكر وفلسفة. فمثلاً المجتمع العبودي هو الذي تسوده فلسفة المجتمع العبودي، والإقطاعي تسوده فلسفة المجتمع الإقطاعي... وهكذا بقية المراحل التاريخية الأخرى. ووفق هذا التقسيم يضع مروة تراثنا الفلسفي ضمن مرحلة المجتمع الإقطاعي، حيث تسود العلاقات الإنتاجية والاقتصادية التي تتناسب وطبيعة ذلك المجتمع.

ويعتقد مروة أن المنهج المادي الجدلي التاريخي يملك مفتاح الحقيقة الكاملة، والتي نريد جلاءها في قراءتنا لتراثنا، فهو أي المنهج:

أولاً : مادي، إنما لا يعني هذا أنه يحصر النظر في ما هو فكر مادي أو فلسفة مادية، ويهمل النظر في ما هو فكر مثالي أو فلسفة مثالية.

ثانياً: أنه ينظر في هذا التاريخ نظرة شمولية لا ترى فيه جانباً دون آخر، بل ترى جوانبه كلها.

وفي ضوء ذلك بنى مروة عمله التأليفي وفق هذا المنهج، إذ يراعي في قراءة تراثنا عدة نقاط يعدها أساسية، ومنها:

(١). إن الفلسفة العربية الإسلامية بخاصة يكثر فيها تشابك النزعات المادية

---

(١) يُراجع: حسام الآلوسي، «الفلاسفة العرب ونظرية التطور»، م. س، ص٥٣.

والديالكتيكية مع العناصر المثالية الميتافيزيقية، إلى حد يتعذر معه استخلاص تلك النزعات من دون درس كل الاتجاهات الفلسفية التي تحويها.

(٢). إن النظر إلى هذا التراث إنما يجب أن يكون ضمن مجرى تاريخي موضوعي يتطور دائماً بتشابك الآراء المختلفة وتفاعلها فيه. أي يجب النظر إلى تاريخ الفلسفة بوصفه منظومة من المدارس والتيارات المتفاعلة، مع كونها جميعاً في نزوع دائم إلى الارتقاء من البسيط إلى المعقد. وهذا كله ينطبق بعامة على الفلسفة العربية الإسلامية ذاتها، لا سيما وأن خصوصيتها الآتية من وضعها التاريخي المعين هي أنها فلسفة مادية على غرار مادية القرون الوسطى في أوروبا، من حيث أنها كانت تتخذ أشكالاً غامضة تتخفى في ثنايا الدراسات اللاهوتية الإسلامية.

إن الذي نريد أن نخلص إليه بصدد هذا المنهج وادعاءاته العلمية في التعامل مع التراث الفلسفي العربي الإسلامي، أنه أبعد ما يكون عن ذلك، بل هو أقرب إلى **المنهج السلفي** الذي يعيد الحاضر ومكوناته وأدواته الفكرية إلى الماضي بكل ما تعنيه الكلمة، أو يفهم الماضي على صورة الحاضر، فضلاً عن الانتقائية في التعامل مع النصوص والأفكار والتصرف الكيفي بفكر المدروسين على أساس منظورات غريبة مصطلحاً ومعنىً عن روحهم وعصرهم[١].

رابعاً ـ المنهج التاريخي الجدلي (التكاملي)

وخير من يمثل هذا المنهج ويتبناه في كتبه ومقالاته، هو حسام الدين الآلوسي (العراق)، والذي وضع خطوطه العريضة في كتابه **دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي** (بيروت ١٩٨٠)، كما نجد تطبيقات لذلك المنهج في كتبه الأُخرى ولاسيما كتابه **من الميثولوجيا إلى الفلسفة** (بيروت ١٩٨٠)، وكتابه **حوار بين الفلاسفة والمتكلمين** (بيروت ١٩٨٠)، وكذلك في كتابه **الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم** (بيروت ١٩٨٠).

يقوم هذا المنهج على جملة من الضوابط حسبما يرى الآلوسي، وهي أن التراث الفلسفي العربي الإسلامي يجب أن يُنظر إليه من خلال العلاقات المتبادلة بين الطبقات ومستوى النضال الطبقي في هذا المجتمع أو ذاك. فضلاً عن النظر في مستوى تطور العلوم ولاسيما العلوم الطبيعية، في هذا المجتمع أم ذاك، مع الاهتمام بـ "التواصل"

(١) المرجع نفسه، ص٥٤ وما بعدها.

الفلسفي والفكري، أي ما يسمى بالاحتياطي المتراكم من التصورات والمواد الفكرية، مع الأخذ بنظر الاعتبار الخصائص القومية والوطنية للمجتمع[(١)].

هذه الضوابط التي يقوم عليها المنهج إنما تعّد أساسية في كل مجال من مجالات العلوم الإنسانية، فضلاً عن الفلسفة، لأنها بحسب قول الآلوسي: الفلسفة إنما هي نظرة عن العالم، وهي نظام لأكثر المفاهيم شمولاً عن العالم، ولعلاقة الإنسان بهذا العالم، وتعبِّر عن مصالح الفئات والطبقات الاجتماعية المعينة، وهي شكل من أشكال الوعي الاجتماعي. ولذلك فإن مهمة التفكير الفلسفي بحسب هذا المنهج ليست معرفة الآراء فقط، ولا رصد الظواهر فقط، بل ومعرفة الأسباب التي تجعل ظروفاً معينة تنتج بالضرورة هذه الأفكار أو تلك الآراء، وذلك بأن نمضي من الواقع إلى الأفكار لا من الأفكار إلى الواقع.

كما يمتاز هذا المنهج أيضاً بأنه يهتم بإظهار المواقف والنظرات من خلال أدائها الوظيفي في زمانها، أي عمن تُعبِّر، ومن خلال وقوفها مع حركة التقدم العلمي أو ضده، مع الأخذ بنظر الاعتبار أن هذا المنهج لا ينبغي أن يُحمَّل تلك الآراء والنظريات أقل أو أكثر مما تحتمل. ومع ذلك، فإنه لا يهمل دراسة أي موضوع أو يتركه بحجة أنه قديم، كما لا يقف عنده مشدوهاً مقدِّساً إياه بحجة أنه قديم. إنه يعدّ الفكر السابق والتراث السابق لعصرنا، مهما يكن حظهما من التأثير اليوم أو توقفهما عن التأثير، ظواهر ليس المهم معرفتهما فقط، بل الأهم معرفة لماذا ظهرت، ولماذا أثرت، ولماذا تؤثر الآن، أو لماذا توقفت عن التأثير؟ ولذا فإن هذا المنهج لا يسخر من أي فكرة أو عقيدة أو حل أو تقنية أو أسلوب حياة اعتقده الأقدمون أو مارسوه.

ومن مزايا المنهج الأخرى، إنه منهج شمولي كلّي ذو **نظرة تكاملية**، أي أنه يدرس نتاج الفيلسوف المدروس دراسة متأنية بمراعاة نموه وتطوره الفكري والروحي. فمثلاً إن تاريخ أي كتاب من كتب الفلاسفة لا يكفي لإعطاء صورة كافية عن الفيلسوف، بل لا بد من معرفة أهداف الكتاب، ولمن كُتب، ومنهجه، أهو تعليمي فقط، أم هو تعبير عن موقف الفيلسوف الداخلي الحقيقي.

كما يقتضي هذا المنهج أن يكون موقفه محايداً من النصوص، مع أمانة في فهمها. وليس المقصود هنا بالحياد "عدم الانحياز" بالمعنى الذي يسم المتعامل مع مسألة رياضية خالصة، ذلك أن الفلسفة متميزة بطبيعتها، بل إن الحياد هنا يعني

---

(١) يُراجع: حسام الآلوسي، **دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي**، ص١٠.

الموضوعية في تاريخ الفلسفة في أحسن أحوالها وظروفها عند توفر أسباب هذه الموضوعية قدر الإمكان[1].

ويدافع الآلوسي عن منهجه هذا ويعّده مفيداً للدرس الفلسفي بخلاف المناهج الأخرى التي قدمت من وجهة نظره قراءة قاصرة للتراث الفلسفي العربي الإسلامي، لأنها أخذت بجانب واحد فقط وأهملت الجوانب الأخرى. وهذه المناهج القاصرة بنظر الآلوسي هي المناهج المثالية والانتقائية والوضعية وغيرها.

خامساً ـ المنهج الوضعي

يقوم هذا المنهج على دراسة تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية بالتعامل مع نصوصها كما هي **كائنة** لا كما **يجب أن تكون**. أي أن الفكرة الفلسفية ضرورة تاريخية حياتية لأصحابها ولعصرها، ولها وظائف ومهمات معينة، وأن لكل مرحلة تاريخية فلسفتها ومزاجها العقلي والروحي، ولكل حضارة خصائصها المتميزة. وأبرز من مثَّل هذا المنهج في دراسته تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية هو محمد عبد الرحمن مرحبا (لبنان)، في كتابه **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية** (بيروت ١٩٧٠)[2].

ويعلل مرحبا سبب اتخاذه هذا المنهج في قراءة تراثنا الفلسفي بكل شخصياته المتميزة، هو أن المناهج التاريخية قد أضرت في تقديم الصورة الحقيقية لكيفية درس هؤلاء الفلاسفة. ذلك أنهم عندما يؤرِّخون للفلاسفة العرب المسلمين يُكثرون من نقد أصحابها ويوجهون المطاعن إليهم، ويطلبون (أي أصحاب المنهج التاريخي) من الفلاسفة أكثر مما تتسع له إمكانياتهم وإمكانية الحقبة التاريخية التي كانوا يعيشون فيها، وذلك في محاولة للتقليل من شأنها وإبخاس أهميتها. وهذا هو الذي نطلق عليه ما **ينبغي أن يكون**، أي محاولة قراءة الماضي على هوى الحاضر، وإخراج النص التراثي عن البعد الذي قام من أجله في عصره. ومرحبا يقصد بهذه الانتقادات المنهج التاريخي الذي ينظر إلى تاريخ الفلسفة اليونانية على أنه المثل الأعلى لكل فلسفة، ويجب على الفلسفات اللاحقة عليه أن تتقارب معه. وهذا التفسير بنظر مرحبا يؤدي إلى طمس عبقريات الأقوام الأخرى التي قدمت نظراتها وآراءها ومواقفها الفلسفية من هذه المشكلة أو تلك حول الإنسان والعالم والقيم. وهو ما نجده بحسب مرحبا في

---

(١) المرجع نفسه، ص١١ ـ ١٨.

(٢) هناك آخرون قالوا بهذا المنهج منهم زكي نجيب محمود وياسين خليل.

عبقرية العرب التي لم تتخذ المظاهر ذاتها التي اتخذتها العبقرية اليونانية، حيث إن الفكر العربي الإسلامي يتميز بالخصوبة والعطاء والعبقرية.

ومن مزايا هذا المنهج الأخرى عند مرحبا، أنه يقوم على تقديم أكبر عدد ممكن من النصوص الفلسفية للفيلسوف المدروس مثلما وردت بعبارة الفيلسوف ذاته حرفياً. وذلك لتسهيل فهم فلسفته بعد إجراء تعديلات بسيطة تتناسب مع بيان النص وجلاء غموضه[١].

سادساً ـ المنهج العقلي

هذا المنهج يعتمد على التمييز الواضح بين ما يسمى فلسفة نظرية خالصة وما يسمى فلسفة عامة، والذي يتضمن إلى جانب الفلسفة النظرية كلاً من علم الكلام والتصوف وغيرهما من الموضوعات، وذلك من خلال إبراز دور **العقل** في بناء هذه الآراء والأفكار والنظريات. وخير من يمثل هذا المنهج ويدعو له هو محمد عاطف العراقي (مصر)، الذي أَلَّف أكثر من كتاب وفق هذا المنهج، نذكر منها: **مذاهب فلاسفة المشرق** (القاهرة ١٩٧٦)، و**تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية** (القاهرة ١٩٧٦)، و**ثورة العقل في الفلسفة العربية** (القاهرة ١٩٧٦).

يتميز المنهج بأنه يعتمد على النصوص الفلسفية في دراسة آراء الفيلسوف مع عدم تحميلها تفسيرات لا يسمح بها النص نفسه. ثم إن السبيل الأفضل إلى تقدير الفيلسوف حق قدره هو تحليل الأفكار ونقدها، لأن في هذا على الأقل دليلاً على أنها أفكار حيَّة ولم تولد ميتة، وإلا لما اهتممنا بها من جانبنا. أما إذا لم نعقل ذلك فسوف لا نكون دارسين في مجال الفلسفة، بل خطباء في حفلات تكريم.

كما يجد صاحب هذا المنهج أن النظر إلى تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية من خلال منظور تقليدي يقوم على الرواية دون الدراية، والتحليل إنما يقوم على النظرة المسطحة دون النظرة المعمقة، لأنه بذلك لا يستطيع كشف ثراء هذه المذاهب الفلسفية والكلامية.

ويقوم المنهج العقلي فضلاً عما ذكرنا على **التجديد**، وهذا التجديد يرتبط ارتباطاً وثيقاً بإبداع المذاهب الفلسفية في مجال الفلسفة العربية الإسلامية مستقبلاً. لأن التجديد يختلف عن التقليد، وسبب ذلك واضح جداً، لأن أي أبداع في مجال العلوم

---

(١) يُراجع: محمد عبد الرحمن مرحبا، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، ص٧ وما بعدها.

الإنسانية لا بد أن يقوم على الذاتية والتفكير الحرّ المستقل.

كما يقوم المنهج العقلي عند العراقي على **النقد**، إذ إنه يتناول بالنقد العلمي الأفكار الفلسفية كلها على السواء، وهو لا يقف موقف الإعجاب والاندهاش أمام أية فلسفة أو أي فيلسوف عربي مسلم ويقدمه على غيره بأية حجة من الحجج.

وفي ضوء ذلك يتوجه العراقي بالنقد إلى المناهج الأخرى ولاسيما المنهج التاريخي المقارن في دراسته لتراثنا الفلسفي، الذي يعدّه لهواً وعبثاً، لأنه منهج يقوم على التأثر والتأثير[١]. كما أن المنهج التاريخي، بحسب العراقي، منهجٌ خطابي لا برهاني (بلغة ابن رشد)، لأنه لا يقوم على أدلة برهانية دقيقة، بل على عواطف وأمزجة مختلفة، وفيه مسخ واضح لفكر الفيلسوف اللاحق على السابق وإهمال لدوره ولعصره وعلومه وأنظمته الاجتماعية والاقتصادية والفكرية، وهو ما لا يرتضيه العراقي[٢].

ولكن بقي العراقي رغم هذه الانتقادات للمنهج التاريخي أسير النظرة الأحادية للفكر الفلسفي العربي الإسلامي، إذ لم يقدم قراءة شاملة وتجديدية وإحيائية، وأراد أن يفسر تاريخ الفلسفة في ضوء منظوره العقلي المتأثر بشكل كبير بفلسفة ابن رشد.

سابعاً ـ المنهج التحليلي

هذا المنهج هو غير فلسفة التحليل المنطقية المعروفة في الفكر الفلسفي الغربي، بل هو شيء مختلف عنها. وهذا المنهج في دراسته لتراثنا الفلسفي يحاول أن يتجه على نحو مباشر إلى موضوعات محددة من الفكر الفلسفي ليتخذها مادة لنوع من الدراسات المركزة التي تعنى بالأفكار أكثر مما تعنى بالتفاصيل التاريخية، إنما من غير أن تقلل من شأنها.

أي إن المنهج التحليلي في تناوله للمشكلات إنما يدرسها دراسة تحليلية مقارنة ويجد لها حلولاً جديدة، متميزة عن الحلول التي اعتمدها الآخرون من الدارسين لهذه المشكلات في فلسفتنا. وتلك الحلول إنما تكون مبنية على ما تقدمه حقيقة المنهج وما يهتدي إليه الباحث من وثائق جديدة تدعو إلى وجهات نظر مخالفة لتلك التي ارتضاها باحثون سابقون. إذ يقوم هذا المنهج أساساً على عمليتي التحليل والتركيب كما هي الحال في دراسة الوثائق التاريخية، ويمثل هذا المنهج ويتبناه محمود قاسم (مصري)،

---

(١) يُراجع: محمد عاطف العراقي، **ثورة العقل في الفلسفة العربية**، ص١٥.

(٢) يُراجع: محمد عاطف العراقي، **مذاهب فلاسفة المشرق**، ص١٧ وما بعدها.

في كتابه **دراسات في الفلسفة الإسلامية** (القاهرة ١٩٧٣).

كما يمتاز هذا المنهج أيضاً بأنه **موضوعي**، لأنه يعتمد على البحوث التحليلية التفصيلية، كي يختار مذاهب فلسفية معينة ويصنف الآراء ويعيد تركيب العناصر الأولية لموضوعات الفلسفة العربية الإسلامية، ثم يدخلها في إطار تركيبي ويعرضها عرضاً مركزاً تُسيطر عليه فكرة موجهة. وقد أدت المزايا التي تميز بها المنهج إلى أن يصرح صاحبه بأن الفلسفة العربية الإسلامية ليست وريثة الفلسفة اليونانية والرومانية، بل لديها عناصرها الأصلية الخاصة بها والمعبِّرة عن موقف أصحابها من مشكلاتها ومعضلاتها والحلول التي قدمتها لهذه المشكلات[١].

ولكن إن كان ثمة قول يقال بصدد هذا المنهج، فهو أنه منهج انتقائي واضح، يأخذ الأفكار الفلسفية ويحللها ويركب من هذا التحليل رؤية جديدة لربما ليست كما هي عند الفيلسوف المدروس، أي أنه يحمِّل النص ما لا يحتمل من التأويل. وهذا مخالف لأصول وقواعد البحث في تاريخ الفكر الفلسفي كما وجدناه في بقية المناهج الأخرى، ولا سيما المنهجين الجدلي التاريخي والوضعي.

خاتمة

إن كان من كلمة تقال في ختام هذا البحث فهي أن هذه المناهج المتعددة اقتضتها طبيعة دراسات الباحثين في تاريخ الفكر الفلسفي العربي الإسلامي. والذي يلاحظ على هذه الدراسات أنها على الرغم من سعتها في تقديم تاريخ فلسفي لفلاسفتنا بالاستناد إلى هذه المناهج ، وعلى الرغم من طرافتها وجدّتها لم تقدم دراسة تاريخية متكاملة تفصيلية دقيقة للفلاسفة العرب المسلمين سواء أكانوا فلاسفة خلصاً أم علماء كلام أم متصوفة أم غيرهم.

فمن هذه المناهج ما اتجه إلى الماضي ليبحث عن الأشباه والنظائر في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي وعلاقته بالفكر الفلسفي اليوناني السابق عليه، أو الفكر الفلسفي الأوروبي الحديث والمعاصر اللاحق له.

ومن هذه المناهج ما أغرته المقارنة فقدم لنا نتائج مغلوطة عن طبيعة الفلسفة العربية الإسلامية، وهذه ميزة المنهج التاريخي المقارن.

ومنها ما قتل الحاضر وطبيعة تطور العلوم فيه لصالح الماضي، فذهب يفتش عن

---

(١) يُراجع: محمود قاسم، **دراسات في الفلسفة الإسلامية**، ص٥ وما بعدها.

أصول للفلسفات الحديثة والمعاصرة في ثنايا الماضي، وكأن الماضي مخزون لا ينضب لهذه الفلسفات الحديثة، ففسَّر الحاضر لصالح الماضي تفسيراً تعسفياً غير موضوعي. وهو ما أكده المنهج المادي الجدلي.

في حين حصر المنهج الموضوعي نفسه في دائرة ضيقة من الفكر الفلسفي الإسلامي وشطب دائرة مهمة منه وهي دائرة الفلاسفة النظريين الخلص ، معتقداً أن هذا المنهج هو الأصلح لدراسة تراثنا الفلسفي، ولم يكن يعلم أن ذلك سيؤدي حتماً إلى الاعتقاد بأن فلاسفتنا من أمثال الكندي وابن سينا وابن رشد وإضرابهم لم يقدموا شيئاً للفكر الفلسفي الإنساني. وهذا هو عين الخطأ في المنهج، بل إن المنهج من أساسه خاطئ. لأن الأصالة في فلسفتنا العربية الإسلامية لم تكن حصراً في دائرة معينة دون غيرها، بل إن دائرة الفكر الفلسفي متكاملة تضم بين جنباتها كل من أسهم في بناء التراث الحضاري للأمة العربية .

الفصل الثاني

إشكالية نقل النص الفلسفي الغربي إلى العربية في القرن العشرين

ـ مشروع حداثة لم ينجز[*] ـ

المقدمة

إن اهتمام العرب بنقل النص الفلسفي من اللغات التي كانت فيها إلى العربية، ليس وليد القرن العشرين ولا القرن الذي سبقه (التاسع عشر) الذي نمت وظهرت فيه أفكار عصر النهضة العربية الحديثة، ذلك أن مشروع النقل والترجمة هو مشروع ثقافي حضاري علمي يرجع بأصوله إلى أبعد من ذلك بكثير، إذ يصعد إلى القرن الأول للهجرة/ السابع للميلاد[1].

بدأ اهتمام العرب بما يسمى عندهم اصطلاحاً بعلوم الأوائل، وهي العلوم الفلسفية الحكمية بإطارها العام وما يندرج تحتها من علوم، والفلسفة بما هي علم كلي شمولي هدفه الكشف عن الحقيقة باستعمال المنطق العقلي النقدي التحليلي، فضلاً عن أن هذه التسمية (علوم الأوائل) إنما وُسمت بهذه السمة تمييزاً لها عن العلوم الدينية الشرعية وعلوم اللغة والأدب والسير التي ظهرت ونمت وازدهرت تحت ظل

(*) نشر هذا المقال في مجلة **دراسات فلسفية**، بيت الحكمة، بغداد، العدد ١، السنة الرابعة ٢٠٠٢م.

(١) للتفصيلات حول هذا الموضوع وأهميته وتاريخه، يراجع دي لاسي أوليري، **انتقال علوم الإغريق إلى العرب**، ترجمة متي بيثون وزميله، ص ٧٧. ويقارن ماجد فخري، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، مترجم، ص٢٨، إذ يعزو ماجد فخري الشروع بأمر الترجمة إلى الأمير خالد بن يزيد وذلك وفق معطيات صاحب كتاب **الفهرست** لابن النديم.

الحضارة العربية الإسلامية حصراً.

وما ينبغي قوله هنا إن الاهتمام بالنص الفلسفي كان لأنه حكمة خالصة يمكن الإفادة منها في موجهات الطابع الفكري لأي حضارة. قد نال الاهتمام الملموس وتحول إلى طابع مؤسساتي تشرف عليه الدولة مباشرة، وبأمر من الخليفة نفسه، وذلك من خلال إنشاء مؤسسة تهتم بنقل علوم الأوائل إلى العربية، ألا وهي مؤسسة "بيت الحكمة" العباسي، والذي أُنشىء عام ٢١٧هـ/ ٨٣٢م بأمر وتوجيه مباشر من الخليفة العباسي المأمون (ت٢١٨هـ/ ٨٣٢م)، بعد أن نالت الفلسفة (الحكمة) وعلومها اهتمام خلفاء بني العباس الأوائل، من أمثال أبي جعفر المنصور وهارون الرشيد[١].

إن ما نبغي قوله هو التأكيد أن العرب اهتموا بما يدور حولهم وما يصدر من آراء وفلسفات ومناهج علمية لأمم أخرى، هذه الآراء التي تدرس مشكلات ذات طابع إنساني كوني قيمي خلقي مؤطر بإطار فلسفي، وأن هذا الاهتمام إنما هو نزوع ذاتي وموضوعي معاً، باعتبارهم "أمة وسطاً" كما وصفهم القرآن الكريم.

العاملان الذاتي والموضوعي يعضد بعضهما البعض في عقل الإنسان العربي المسلم وضميره ونظرته إلى الكون والإنسان والقيم. يتمثّل ذلك بالفهم العقلاني الرصين لتراث الأمم الأخرى واستيعابه وتحويل مفاهيمه ومناهجه وتكييفها لتلائم الوضع المناسب لمعتقداتهم ومواقفهم وآرائهم بشكل عام. وأقصد بـ "التكييف" تحويل فكر الآخر للذات ومن ثم تجاوزه إلى ما هو أفضل منه بعد نقده وتمحيصه وبيان قوته من ضعفه. وهذا ما لمسناه في فلسفات فلاسفتنا في العصر الوسيط كالكندي والفارابي وأبي بكر الرازي وابن سينا وإخوان الصفا ومسكويه وأبي حامد الغزالي وابن طفيل وابن رشد وابن خلدون، وذلك بهضمهم لفلسفات اليونان والهند والفرس ونقدها وتكييفها مع الواقع العربي الإسلامي مما جعلها بعد ذلك عاملاً مؤثراً في فلسفات العصر الحديث في أوروبا.

لم ينقطع الاهتمام بالنص الفلسفي الغربي عند العرب إلا في بعض مراحل تاريخية مأساوية مرت بها الأمة العربية أبعدتها عن المشاركة الفاعلة في مجريات الأحداث العلمية والفلسفية والمنهجية، متمثلة بسقوط الخلافة العباسية ببغداد سنة ٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م على يد هولاكو، وسقوط الأندلس بيد الإسبان في القرن الثامن

---

(١) للرجوع إلى أصول الترجمات ودوافعها الحضارية والثقافية والدينية، يراجع: إسماعيل مظهر، **تاريخ الفكر العربي**، بيروت، ص ٦١.

الهجري/ الرابع عشر الميلادي وقيام محاكم التفتيش.

بدأ عصر النهضة العربية الحديثة في الربع الأول من القرن التاسع عشر، ليتجدد اتصال العرب مرة أخرى مع الآخر، وليتعاملوا مع النص الفلسفي الغربي مرة أخرى، رغم أن عصر النهضة العربية الحديثة قام متأثراً بجملة عوامل سياسية واقتصادية واجتماعية وعسكرية وفكرية لا مجال لبحث تفصيلاتها هنا[1]، طارحاً لنفسه رؤية ومنهجاً متميزاً بإزاء الآخر (الغرب)، باحثاً عن هويته وأصالته داخل نفسه وخارجها.

أولاً ـ الصلة مع الغرب فلسفياً (الحداثة المفتوحة)

عندما قامت النهضة العربية الحديثة في القرن التاسع عشر، اتجهت صوب الآخر (الغرب)، لتطلع على ما أنتج وما كُتب وأُلف في شتى ميادين العلم والفلسفة والأدب وما شابه ذلك، سواء أكان هذا الإطلاع مباشراً عن طريق البعثات العلمية التي أرسلت إلى أوروبا زمن محمد علي باشا وما بعده، أو من خلال مواجهة الآخر على الأرض العربية بشكل حملات عسكرية منظمة كالاحتلال والاستعمار مثلما حدث لمصر من قبل نابليون بونابرت وما حدث فيما بعد لبقية بلدان العالم العربي الأخرى.

عند ذاك، ظهرت على أرض الواقع العربي اتجاهات فكرية ومناهج ورؤى مثَّلت تلك المرحلة، وما زالت ظلال هذه الاتجاهات موجودة إلى يومنا هذا، وإن اتخذ أحياناً صوراً وأشكالاً جديدة، لكن المضمون هو هو. فمثلاً ظهر على أرض الواقع العربي الاتجاه العلماني التغريبي، والاتجاه السلفي الأصولي، والاتجاه الذي يوائم بين ماضي الأمة وتراثها وبين معطيات العلم والثقافة الغربية المعاصرة (اصطلاحاً: الأصالة والمعاصرة). فتجسد هذا الاتجاه الأخير بالحركات القومية الحديثة والمعاصرة في العالم العربي[2].

إن الهدف من الاتصال بالآخر (الغرب) من قبل العرب المحدثين والمعاصرين أتخذ شكلين: الأول قصده التواصل معه معرفياً وعلمياً، والثاني قصده القطيعة السلبية معه مثلما فعل السلفيون ابتداءً، إذ يذهب منطقهم إلى كون العلوم الحديثة تتضارب مع واقع الأمة الإسلامية وتراثها وتسهم في هدم كيانها وتسيء إلى ماضيها التليد. وقد وقع هؤلاء السلفيون في خطأ قاتل إذ لم يدركوا أن الغرب قد تسلح بمنهجية جديدة

(١) يُراجع لتفصيلات أكثر: كتاب ألبرت حوراني ، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ويُقارن؛ كذلك علي محافظة، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في العصر الحديث**.

(٢) يُراجع: هشام شرابي، **المثقفون العرب والغرب**، ط١، بيروت.

في نظرته إلى وسائل العلم وتفرعاته، وإن كل ذلك قائم عندهم على معطيات الفلسفة ومناهجها ومنطقها سواء منه التجريبي الاستقرائي، أم الاستدلالي الرياضي. وسيبقى هذا الموقف السلفي إلى اليوم يأخذ نفس معطيات منطق بدايات الصدام مع الآخر وفهمه فهماً قاصراً، الأمر الذي جعل المفكرين العرب المحدثين، الذين ينتمون إلى أمتهم وتراثهم ولا ينقطعون عن معطيات العلم والتكنولوجيا والفلسفات لدى الآخر، يصطدمون بهذه الإشكالية، إشكالية الفلسفة الغربية ومناهجها ورؤاها، وشكّل ذلك عندهم هاجساً وهدفاً مركزياً لا بد من الوصول إليه وجعله من ضمن دعامات النهضة العربية الحديثة.

واستطراداً مع قولنا هذا ولأجل أن يكون موضوعنا مكرَّساً للحديث عن الترجمات للنص الفلسفي الغربي إلى العربية في القرن العشرين حصراً، أقول إن من المعلوم للباحثين والدارسين والمهتمين بنشر وترجمة النصوص الفلسفية الغربية إلى العربية، أن هذا العمل لم يبدأ مع بداية انتشار الطباعة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي سواء في لبنان أم مصر أو العراق أو بلاد الشام أو المغرب العربي، بل كان الاهتمام موجهاً إلى نشر النصوص الأدبية والشعرية والتاريخية وقصص العرب وغيره[١]. في حين أن النصوص الفلسفية لم يكن لها ذلك النصيب الوافر لأسباب عدة، منها عدم الاهتمام الملموس بموضوعات الفلسفة وإشكالياتها من قبل الإنسان العربي آنذاك وبخاصة بعض رجالات الدين بسبب الموقف الذي أتخذه الغزالي من الفلسفة في كتابه **تهافت الفلاسفة**، مما جعل التعامل مع موضوعاتها يشوبه الحذر والخوف، إن لم يكن التكفير للذي يتعامل معها.

تغيرت مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين إشكالية الموقف من الفلسفة ونصوصها وشخصياتها ،سواء أكانت هذه النصوص قد كُتبت وأُلفت من قبل فلاسفة عرب مسلمين من أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد أو غيرهم، أو من قبل فلاسفة غربيين، قدامى أو محدثين، ذلك لأن بعض موضوعات الفلسفة أخذت تُدرَّس في المدارس الدينية في البلاد العربية ولاسيما في جامعاتها ذات الطابع الديني من أمثال الأزهر والزيتونة والنجف وإن القصد من هذه الموضوعات الفلسفية تعضيد وجهة النظر حول مسائل العلم الإلهي والوجود والنفس والصفات الإلهية أو غيرها.

---

(١) على سبيل المثال، إن نشرة **مقدمة** ابن خلدون بطبعتها الأولى ، صدرت سنة ١٨٥٧م ، عن مطبعة بولاق، وأن نشرة كتاب **الملل والنحل** للشهرستاني، قد صدرت في مصر سنة ١٨٧١م. يُراجع للتفصيلات: خليل الجر، «تحقيق النصوص الفلسفية ونشرها»، ضمن كتاب **الفلسفة العربية في مائة سنة** ، بيروت ١٩٦٢، ص٩.

ولا بد من التنويه ههنا بأن الذي ساعد على نشر النصوص الفلسفية العربية فضلاً عن الذي قيل أعلاه، هو اهتمام المستشرقين بهذا الجانب من التراث العربي الإسلامي، فوجهوا بذلك الوعي العربي الحديث إلى أهمية هذا الجانب من المعرفة، وأطلعوا على النصوص الفلسفية بلغتها الأم وعنوا بنقلها إلى العربية في محاولة لإدارة عجلة التاريخ مرة أخرى، مثلما حدث ذلك من قبل في بغداد في القرنين الثاني والثالث الهجريين / الثامن والتاسع الميلاديين، حيث تمّ فيهما نقل النصوص الفلسفية لكبار الفلاسفة اليونانيين من أمثال أفلاطون وأرسطو وأفلوطين وبرقلس وفورفيوس وثامسطيوس والإسكندر الأفروديسي وكليمانتس السكندري وغيرهم كثير حتى إن الأمر هذا بات لا يخفى على أي مطلع في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية في هذا الجانب.

ثانياً ـ إشكالية نقل النص الفلسفي الغربي (العرب في مواجهة الحداثة الغربية)

يرتبط نقل النص الفلسفي الغربي إلى العربية في القرن العشرين بإشكاليتين رئيسيتين هما:

الأولى، تدلل على أن هذا اللون من المعرفة قد أخذ الاهتمام به منحى ايجابياً ومشجعاً في بدايته، وذلك للإطلاع على مضامين هذه النصوص ولاستمرار الصلة المعرفية مع الآخر، حيث الأخذ والعطاء، والتأثر والتأثير، والاستيعاب والفعل نحو الواقع، المنهج والرؤية، الماضي (الأصالة) والحاضر (المعاصرة)، وساعد ذلك على ظهور الأفكار الليبرالية في المنطقة العربية المتمثلة بالفئة المثقفة آنذاك وما يتطلبه ذلك من جملة أمور تهم هذه الفئة بالاطلاع على كتابات الآخر للإفادة منها سلاحاً للدفاع عن آرائها ومعتقداتها.

والثانية، إن نقل هذه النصوص إلى العربية قد تلون بتلون أصحاب المناهج الفلسفية من العرب المعاصرين من المتأثرين بالآخر (الغرب)، إذ أخذ كل واحد منهم، وعلى ما سنبيِّن فيما بعد، بنقل وترجمة ما هو قريب من منهجه أو يعضد منهجه وأيديولوجيته أو يبررهما. وقد كان لهاتين الإشكاليتين دورهما الفاعل في الاهتمام بالنص الفلسفي الغربي من الناحية الإيجابية فضلاً عن الناحية السلبية.

وبجانب هاتين الإشكاليتين هناك إشكالية مهمة تتمثل في أن فلسفات أو فلاسفة بعينهم من الغربيين نقلت نصوصهم إلى العربية في مدة زمنية معينة، حتى إن ذلك سيغلب على غيرهم من الفلاسفة، بحيث يطبع هذا الفيلسوف أو تلك الفلسفة بطابعهما

تلك المدة من تاريخ نقل النص الفلسفي الغربي إلى العربية. وهذه من الأمور الملفتة للانتباه من النواحي الفكرية والسياسية وعلى الدارس أن يأخذ ذلك بحسبانه ويربطه بطبيعة تلك المرحلة سياسياً ومعرفياً واجتماعياً، وما كان سيعكسه على الواقع الفكري والقيمي العربي آنذاك.

لذلك سيسير هذا البحث باتجاهين رئيسيين: **الأول**، تقديم عرض تاريخي لنقل النص الفلسفي الغربي إلى العربية وفق الزمن الذي ظهر فيه الأصل الفلسفي الغربي بالعربية، **والثاني**، يتداخل مع الأول عند عرض تاريخية النقل، ألا وهو تحليل إشكالية الترجمة للنص الفلسفي الغربي، أي بمعنى آخر: لماذا ترجم لهذا الفيلسوف أو اختير هذا النص بعينه في هذه المرحلة أو المدة دون غيرها، ولماذا اختير هذا المُترَجم دون غيره. والقصد تقديم مخطط أولي لمسار الفلسفة العربية المعاصرة (إن صح وجود مثل هذا الاصطلاح) في القرن العشرين، وهل اتخذت الفلسفة المترجمة من النصوص الفلسفية الغربية منطلقاً ودعامة للتأسيس الفلسفي الحداثوي العربي المعاصر ومن ثم الاستقلال والإبداع والعطاء.

فضلاً عن ذلك أريد أن أنوه بأن البحث سيهتم بالإشارة إلى الفلاسفة الغربيين الخُلَّص Pure Philosophers، سواء منهم القديم أم الوسيط أم المحدث أم المعاصر، باعتبار أن تاريخ التفلسف الإنساني وقراءة النص الفلسفي يتميزان بمزية الاتصال لا الانقطاع، فضلاً عن أن القرن العشرين موضوع البحث سيُقسم وفق عقود زمنية لغرض الحصر والإحصاء وسأتوقف عند سنة ١٩٥٠ تحديداً، لأن ما تُرجم في هذه المدة يكفي لأن يطبع الفلسفة العربية المعاصرة بطابع خاص استمرت عليه إلى نهاية القرن العشرين.

العقد الأول ١٩٠١ ـ ١٩١٠

ويقصد به بداية القرن العشرين، إذ نجد أن النص الفلسفي الغربي له حضور في العربية، فقد تُرجم نص فلسفي لأفلاطون هو كتاب **المأدبة** *The Table*، وهو عبارة عن محاورة فلسفية في الحب بقلم المترجم والكاتب في تاريخ الفلسفة محمد لطفي جمعة، وظهرت في القاهرة عام ١٩٠٨، وقدم لها المترجم بمقدمة طويلة فسّر فيها هذه "المحاورة" الشهيرة لأفلاطون.

ومن هنا يتضح أن الفكر العربي الحديث في توجهه إلى الآخر اختار نصاً فلسفياً قديماً أتصف بالمثالية. فأفلاطون معروف لدى الدارسين لتاريخ الفلسفة ومذاهبها

بمذهبه المثالي وطابعه الطوباوي وطروحاته في **محاورة الجمهورية** لتأسيس مدينة فاضلة، وهو إنما ينحو نحو هذا المعنى الإنساني الخالد الذي لا يتحقق أبداً.

ويبدو بنظرنا أن الفكر الفلسفي العربي المعاصر في توجهه لدراسة هذا النص إنما كان يبحث عن مهرب آخر لمواجهة واقع التخلف الثقافي والفكري والهيمنة والتسلط الاستعماري بكل أشكاله وأنواعه الذي يرزح تحته الإنسان العربي، وظن أنه وجد ضالته في نص قد يساعد في إنهاض هذا الإنسان أو تبصيره بالمنهج الموضوعي العلمي الواجب إتباعه والأخذ به، إلا أن ذلك لم يكن صحيحاً. ويبدو أن سيادة أفلاطون في دائرة الفكر العربي الإسلامي من قبل واهتمام الفكر العربي المعاصر له من بعد ، قد تركت ظلالاً ليس من السهولة تجاوزها أو عدم الالتفات إليها. وستظهر نتائجها السلبية أو الإيجابية فيما بعد في توجهات هذا الفكر راهناً عند مواجهته مع الآخر.

العقد الثاني ١٩١١ ـ ١٩٢٠

في هذا العقد قامت الحرب الكونية الأولى ١٩١٤ ـ ١٩١٧، وما تركت من آثار الدمار والخراب في كل ميادين الحياة وعلى كل الدول والأقطار وهيمنة الاستعماريين البريطاني والفرنسي على الوطن العربي وتوقيع معاهدة سايكس ـ بيكو السيئة الصيت التي حولت مشرق الوطن العربي إلى أقطار متفرقة، نُقل فيه لأول مرة نصان فلسفيان غربيان إلى العربية: الأول للفيلسوف الإنجليزي توماس كارلايل، بعنوان **الأبطال**، بتعريب محمد السباعي (القاهرة ١٩١٨)، ونقل في العام نفسه إلى العربية كتاب الفيلسوف الإنجليزي أ. س. رابوبرت، بعنوان **مبادئ الفلسفة**، بترجمة أحمد أمين (مصر ١٩١٨). والمثير للانتباه أن هذين النصين كتبا من قبل فيلسوفين ينتميان إلى دولة ستكون واحدة من الدول الاستعمارية الواسعة النفوذ في القرن العشرين.

الكتاب الأول، **الأبطال وعبادة الأبطال** *On Heroes and Hero - Worship*، تناول فيه مؤلفه عبادة البطولة وتقديس عظماء الرجال الواحد منهم بنظر كارلايل إما قديس أو شاعر أو قائد عسكري أو روائي أو ملك أو رئيس. وهذا ليس بأمر غريب إذا ما عرفنا أن الكاتب فيلسوف ينتمي إلى الحزب الذي دعم دولة بريطانيا لاستعمار دول العالم الثالث ونهب ثرواتها، وهو بكتابه هذا يكون قد أعطى حكومته صكاً صريحاً بجعلها البطل المنقذ لهذه الدول باستعمارها إياها.

أما لماذا تُرجم هذا الكتاب دون غيره إلى العربية وفي تلك المرحلة دون غيرها،

فهذا أمر ليس من السهل الوقوف عنده طويلاً، إذ لا بد من تشريح وتفكيك بنية الكتاب وتاريخية تأليفه وانتماء معرِّبه واتجاهه الفكري، وهو أمر يحتاج إلى وقفة مطولة، سنفرد لها مبحثاً مستقلاً في قابل الأيام.

العقد الثالث ١٩٢١ ـ ١٩٣٠

في هذا العقد سيتميز النص الفلسفي الغربي المنقول بتنوع واختلاف مراحله التاريخية من قديم إلى محدث أو معاصر، وقد تم خلاله نقل خمسة نصوص فلسفية، وإن كان السائد فيه هو النص الفلسفي القديم. أفتتح أرسطو هذا العقد بنقل كتابه الشهير بـ **دستور الأثينيين** على يد الدكتور طه حسين (القاهرة ١٩٢١)، وبالإمكان أن نطلق على هذا العقد عقد أرسطو، ذلك لما سيحتله هذا الفيلسوف من أهمية فيه، بنقل مؤلفاته الأخرى إلى العربية.

فضلاً عن ذلك، فإن الوعي السياسي العربي في هذا العقد وعلاقته بالآخر سيبدو واضحاً من خلال حدوث ثورات وطنية في عدة أقطار عربية وقيام حكومات ذات دساتير حديثة وإن كانت تعيش تحت ظلال الانتداب سواء منه البريطاني أم الفرنسي، مما سيحدو بالمثقفين العرب والنخب الفكرية فيه إلى التفتيش عن نصوص فلسفية ذات طابع سياسي أخلاقي قيمي يساعد في تكوين صورة أولية لشكل العلاقة بين الدولة والمواطن ونوع الدستور الذي يلائم هذا العصر وهذا المجتمع أو ذاك. وهذا ما وجدناه في النصوص الفلسفية المنقولة في هذا العقد وعلى الترتيب الآتي ، فضلاً عن ذكرنا لكتاب أرسطو، **دستور الأثينيين**، المذكور أعلاه:

(١). جون ستيوارت مل J. S. Mill، **الحرية**، نقله طه السباعي، القاهرة ١٩٢٢، وقد قدم المترجم لهذا الكتاب بـ مقدمة بيَّن فيها دوافع الترجمة حيث قال: «هذا كتاب وضعه مؤلِّفه دفاعاً عن الحرية الشخصية، وتأييداً لمبدأ الاستقلال الفردي، متوخياً فيه حلّ معضلة عويصة لا تزال تواجه كل أمة في كل خطوة من خطوات تقدمها. فلما تأملته رأيتُ أنه لو عُرِّب لكان جديراً أن يكون لنا في كل شأن من شؤوننا وفي كل موقف من مواقفنا نعم المرشد والدليل، ونعم المهذب والمقوم. والواقع أن الرأي العام في بلدنا الحديث العهد بالأساليب الديمقراطية بحاجة ماسة إلى منار تستأنس به في تعرف واجباته وحقوقه».

إذن يرى المترجم في فلسفة جون ستيوارت مل الحل الأمثل لمشاكل المواطن العربي في علاقته بالدولة وعلاقته بأخيه الفرد. فهو يرى بعقل الفيلسوف الغربي وينسى أن تراثه الفكري مليء بهذه الأفكار والنظرات، مما

جعل القول معه يفيد بهيمنة المركز (الغرب) على الأطراف فكرياً وفلسفياً وتوجيهها سياسياً وأيديولوجياً.

(٢). أما النص الفلسفي الثاني الذي سيتلو هذا النص، فهو نص فلسفي يوناني، هو كتاب **الأخلاق** لأرسطو، نقله إلى العربية مع تعليقات تفسيرية[١] المرحوم أحمد لطفي السيد (ت١٩٦٢م)[٢]، وصدر في جزأين عن دار الكتب المصرية بالقاهرة عام ١٩٢٤. وجاء في قول السيد بشأن هذا الكتاب ودوافع ترجمته ما نصه: «وقد ترجمت في سنة ١٩٢٤ كتاب **الأخلاق**. وهذا الكتاب يعدّ مقدمة لكتاب **السياسة**، بل إن جانباً منه يمهد لموضوع كتاب **السياسة**، فأردت أن أترجمه ليستفيد منه قراء العربية»[٣].

إلا أن ما يميز ترجمات الفيلسوف أرسطو من قبل السيد سواء في هذا الكتاب أو في الكتب التي ستليه، أنه أعتمد على أصل غير الأصل الذي كُتب فيه وهو اللغة اليونانية القديمة، فقد اعتمد السيد على الترجمة الفرنسية لمؤلفات أرسطو مما أوقعه ببعض الهنات والأخطاء الاصطلاحية في فهم مقاصد أرسطو ومفاهيمه. وهذا ليس بالمجال الذي نقف عنده لبيان هذه الإشكالية. ولكن تبقى ترجمات السيد المتسمة بالنزعة التنويرية العقلانية رائدة مقدامة شجاعة في عقدها وما سيليه مما ستترك أثرها ولو بعد حين في الاهتمام بفلسفة أرسطو الواقعية، وهي فلسفة تعتمد الاستقراء في منظوماتها الطبيعية والسياسية والأخلاقية.

ومع ذلك، فإن المشروع الذي ابتدأ به هذا العقد بأرسطو سوف لن ينتهي أرسطياً بل ديكارتياً وأفلاطونياً، إذ تلا نقل نص أرسطو **الأخلاق**، نقل كتاب **الجمهورية** للفيلسوف أفلاطون، وقد نقله إلى العربية الشيخ حنا خباز وصدر في القاهرة عام ١٩٢٩، مع مقدمة وشرح لمضمون هذا الكتاب بقلم الأستاذ فؤاد صروف. وبقيت ترجمة خباز لكتاب **الجمهورية** الترجمة الموثوقة في الدوائر الأكاديمية الفلسفية العربية إلى حين ظهور ترجمة عربية أخرى لها بعد الخمسينات من هذا القرن. وإن كانت الترجمة الجديدة لن تلغي ترجمة خباز لأهميتها.

---

(١) هذه التعليقات التفسيرية المهمة هي للأستاذ بارتلمي سانتهلير، أستاذ الفلسفة في الكولج دي فرانس.

(٢) حول حياة وفكر الرائد التنويري المتفلسف أحمد لطفي السيد، يُراجع: حسين فوزي النجار، **أحمد لطفي السيد أستاذ الجيل**، ط١، القاهرة.

(٣) يُراجع: أحمد لطفي السيد ، **قصة حياتي**، نقلاً عن النجار، **أحمد لطفي السيد أستاذ الجيل**، ص ٢٨٤.

إن الاهتمام بأفلاطون ونقل مؤلفاته إلى العربية في القرن العشرين، له جذوره التي ترجع إلى العصر الوسيط، إذ تُرجمت معظم محاوراته أو تلخيصاته إلى العربية في بيت الحكمة العباسي، ومنها كتاب **الجمهورية**، الذي كان يطلق عليه "كتاب السياسة"، وتم الإفادة منه وشرحه من قبل أكبر فيلسوفين عربيين هما الفارابي في كتابه **آراء أهل المدينة الفاضلة**، وابن رشد في كتابه **تلخيص السياسة** (تعليق على كتاب **الجمهورية** لأفلاطون)[1].

لقد حاول الفارابي تأسيس فلسفة سياسية عربيه إسلامية من خلال قراءة أفلاطون وتكييفه وفق الواقع الإسلامي، لكنه بقي أسير النظرة الطوباوية المثالية وما يعني ذلك من هروب واغتراب من مواجهة الواقع وإشكالياتها السياسية والاجتماعية والقيمية. أما ابن رشد فقد قرأه من خلال أرسطو وواقعيته السياسية، فحاول أن يحوله إلى الواقع العربي الإسلامي، ويستخرج منه نظرات علمية واقعية تعتمد على الاستقراء السياسي لأشكال النظم والدول في البلاد العربية الإسلامية حتى زمانه، فضلاً عن قراءته قراءة تاريخية أخلاقية، فاستخرج منه فلسفة للتاريخ العربي الإسلامي أفاد فيما بعد منها ابن خلدون أيما إفادة[2]. هذا في حين أن الفكر العربي الفلسفي والسياسي المعاصر لم يستفد من قراءته لأفلاطون رغم أن معظم محاوراته قد نُقلت إلى العربية في القرن العشرين، وبقي أفلاطون أسير القراءة الأكاديمية البحتة وبقيت نظرية المثل الأفلاطونية، وأشكال الدول الناقصة والدولة المثالية موضوع بحث ودرس في الجامعات فقط، وعلى مستوى إعداد البحوث والرسائل الجامعية، وبقي شكل الدولة المثلى التي رسمها أفلاطون في **الجمهورية** شكلاً طوباوياً، ولم ينزل إلى أرض الواقع لأن الفكر العربي نفسه أراد هذا لنفسه فوجد في أفلاطون ملاذاً آمناً مطمئناً، فبقي الفكر أسير النظرة المثالية المتعالية على الواقع لا بقراءاته وتجاوزه فحسب، بل بعدم فهمه وحل إشكالياته أيضاً.

(٣). **مقال في المنهج لإحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم** للفيلسوف ديكارت ترجمه إلى العربية المرحوم محمود محمد الخضري وصدر في القاهرة ١٩٣٠. وكتاب ديكارت هذا من الكتب ذات الأهمية الفلسفية المنهجية الدقيقة، إذ يؤسس فيه ديكارت لقواعد يسير بمقتضاها الباحث العلمي ليصل من خلالها إلى الحقيقة المطلوب الكشف عنها، كما وأنه يطهر العقل الإنساني من جملة

---

(١) . يُراجع: ترجمتنا للكتاب، بيروت ١٩٩٨.

(١). يُراجع: مقدمة كتاب ابن رشد **تلخيص السياسة**، بقلم المترجم د. حسن مجيد العبيدي، ص ٣٨.

الأحكام القائمة على الهوى والعواطف والانفعالات والمؤثرات ذات الطابع التاريخي والأسطوري والخرافي. ومع ذلك فإن هذا الكتاب لم ينل حظه من التأثير في الوسط الأكاديمي أو الوسط الثقافي أو لدى النخب الفكرية العربية المعاصرة إلا قليلاً، وهذا القليل هو ما أشار إليه وعمل به المرحوم طه حسين في كتابه في **الشعر الجاهلي**. ولكن الكتاب لقي معارضة شديدة حتى أضطر المترجم إلى تغيير الكثير منه بل وحذف ما فيه من روح علمية منهجية يمكن لو عممت لأصبح للفكر العربي المعاصر شأن آخر . ومع ذلك فإن ديكارت يعتبر فيلسوفاً مثالياً عقلانياً.

يُلاحظ في هذا العقد ازدياد الوعي بالفلسفة ودورها وأهميتها بتنمية الروح العلمية لدى المجتمع العربي واحتلالها مكانة متقدمة، على الرغم من أن النصوص الفلسفية قليلة ، لكنها اتسمت بثرائها وقلة تأثيرها، وإن كان نقلتها من أصحاب النزعات التنويرية العقلانية في الفكر العربي المعاصر ، إلا أن ذلك لم يترك أثره على النخب السياسية والفكرية في ذلك العقد[1].

لقد بدأ هذا العقد بفلسفة واقعية تجريبية استقرائية وانتهى بفلسفة مثالية عقلية، وكأن النزعات المثالية دائماً توجِّه الفكر العربي توجيهاً مركزياً وتهيمن عليه، كي يبقى هكذا في نظرته إلى الواقع الذي يعيشه من كل الجوانب، وهذا لا يخلو من موجِّهات المركز الغربي وهيمنته على الأطراف.

العقد الرابع ١٩٣١ ـ ١٩٤٠

اتصف النص الفلسفي المترجم بازدياد أهميته ازدياداً يتناسب مع تطور الوعي السياسي والثقافي، فنقله إلى العربية أحتل أهمية مضطردة تتناسب مع تطور الوعي السياسي والثقافي والأيديولوجي والعلمي للإنسان العربي. وما سيساعد على ذلك جملة عوامل سياسية وثقافية وأكاديمية، إذ صدرت في هذا العقد عدة نقول فلسفية إلى العربية ذات أهمية ملموسة، وإن كان السائد فيها النصوص الفلسفية اليونانية القديمة. فلطفي السيد مثلاً سيستمر بنقله لنصوص أرسطو الفلسفية. وما يجدر ذكره أن هذا العقد سيشهد ترجمة أهمّ النصوص الفلسفية الغربية المعاصرة، وهو ما سنشير إليه

(١) من الأمور الجديرة بالذكر، أنه تم في عام ١٩٢٥ إنشاء جامعة فؤاد الأول وساعد نشوؤها على الاهتمام بتدريس الفلسفة ونصوصها مما استلزم معه تعريب للنص الفلسفي الغربي وفق منهج دراسي معتمد في نظامه على مناهج الجامعات الفرنسية التي تدرس فيها الفلسفة وتاريخها ومذاهبها.

لاحقاً ونعلق عليه لأهميته المميزة في مهيمنات المركز الفلسفي الغربي على الأطراف، فعُربت في هذا العقد نصوصاً فلسفية غربية هي:

(١). أرسطو: **الكون والفساد**، نقله أحمد لطفي السيد، مع مقدمات تفسيرية، القاهرة ١٩٣٢.

(٢). أرسطو: **الطبيعة**، نقله أحمد لطفي السيد، القاهرة ١٩٣٥.

(٣). أفلاطون: **المحاورات** وهي: **اوطيفرون، اقريطون، الدفاع، فيدون**، نقلها عن الإنجليزية زكي نجيب محمود، القاهرة ١٩٣٥.

ومن خلال هذا الذي ذكرناه، نجد أن أرسطو يحتل مكانة متميزة في هذا العقد من خلال الاستمرار بنقل مؤلفاته إلى العربية، وإن كانت هذه النقول كما أشرنا من قبل ليست عن اليونانية القديمة بل عن الفرنسية الحديثة. ولا تعد هذه الكتب بذات فائدة علمية يمكن الرجوع إليها والإفادة منها، بسبب أحكامها العلمية التي تجاوزها العلم الحديث، وبقيت من ضمن الموروث الفلسفي العلمي لمسيرة البشرية في حل اشكالياتها الطبيعية والكونية. فهل يعني هذا عند ناقل نصوص أرسطو، وهو التنويري العقلاني الحديث، وجود دلالة ما يمكن أن تعين الباحثين في تفسير اهتمامه بأرسطو وبهذه النصوص حصراً؟!

أما اهتمام الدكتور زكي نجيب محمود بأفلاطون، وترجمته لمحاوراته الأربع، بالاعتماد على النص الإنجليزي الذي تُرجم على يد أستاذ الفلسفة اليونانية بنيامين جويت، إنما جاء سابقاً لما سيطرحه الدكتور زكي نجيب محمود من فلسفة ومنهج وضعي منطقي يقوم على الفلسفة الغربية ذات الطابع العلمي الاستقرائي والتي تُعرف بالفلسفة الوضعية المنطقية. وقد سُميّ زكي نجيب محمود بفيلسوف الوضعية المنطقية العربي، وهو الذي طرح هذه الفلسفة ودافع عنها في أكثر من مؤلف وكتاب ولاسيما في كتابه **خرافة الميتافيزيقيا**، وكتابه **نحو فلسفة علمية**، وكتابه **المنطق الوضعي**.

والسؤال المطروح هنا بصدد ترجمة أفلاطون من قبل فيلسوف الوضعية المنطقية العربي، هو: هل كان زكي نجيب محمود قلقاً في انتمائه الفلسفي الذي يريده؟ أم أن هذه الترجمة هي جزء من منظومة مركزية ذات توجه خاص تحاول أن تحصر الفكر العربي المعاصر في إطار المثالية دون الواقعية، وفي الهروبية دون مواجهة الواقع ومشكلاته ؟ والسؤال ما زال مطروحاً بخصوص انتماء زكي نجيب محمود الفلسفي، إذ إنه تحول من النص الفلسفي الغربي المثالي (أفلاطون)، إلى النص الفلسفي الغربي المتهود ذي النزعة المعادية للتراث الفلسفي ذي الطابع الميتافيزيقي اللاهوتي، ألا وهو نص الوضعية المنطقية الأوروبية ذات الأصول الأنكلوسكسونية المستحلبة للنص التوراتي.

(٤). وفي هذا العقد أيضاً والذي بدأت مع نهاياته بدايات الحرب الكونية الثانية (١٩٣٩ ـ ١٩٤٥) بين ألمانيا الهتلرية وحليفتها ايطاليا الفاشية من جهة، وبين دول الحلفاء بريطانيا وفرنسا ومن بعد أمريكا من جهة أخرى، نجد ان مع بداية هذه الحرب سيظهر أحد أهم النصوص الفلسفية الغربية الألمانية، ألا وهو نص الفيلسوف نيتشه فيلسوف السوبرمان، وما كان لفلسفته من أثر بارز في نشأة وقيام النزعة الفاشية والنازية، إذ سينقل إلى العربية كتابه الشهير **هكذا تكلم زرادشت**، بترجمة فليكس فارس (القاهرة ١٩٣٨).

ويبدو أن نقل هذا النص إلى العربية يخفي وراءه جملة دوافع سياسية وفكرية للنخب السياسية ذات الانتماء الأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر، وما يعني ذلك من حضور للنازية أو الفاشية لدى بعض النخب السياسية والفكرية العربية في الثلاثينات من القرن المنصرم، ومن الذين يرغبون في الانتماء إليها أو الدفاع عن شعاراتها وأفكارها، فجاءت ترجمة هذا الكتاب لتساعد في تكوين رؤية فلسفية ذات هيمنة مركزية على الأطراف في هذه المرحلة وفي هذا المجال الجغرافي.

ومما يلاحظ في هذا العقد نقل نصوص فلسفية لا تتجاوز النصوص الأربعة، أنعكس أثره على تهيئة الرأي العام العالمي والعربي على وجه الخصوص للدخول في الحرب الكونية الثانية، مما جعل التوجه إلى النص الفلسفي الغربي مضطرباً في هذا العقد بين الموروث القديم والمعاصر المؤدلج المسيَّس لأغراض خدمة الآخر على مصالح "النحن".

العقد الخامس ١٩٤١ ـ ١٩٥٠

هذا العقد يمكن أن نطلق عليه "عقد الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون". صحيح أنه كان لغيره من الفلاسفة قدامى ومحدثين ومعاصرين حصة في النقل، إلا أنه تميز عنهم بكثرة ما نُقل عنه إلى العربية.

وفلسفة برغسون فلسفة حدسية صوفية روحية ميتافيزيقية مضادة لكل اتجاه علمي تجريبي وضعي، فلسفة الديمومة كما يسميها مؤسِّسها. ونحن لسنا هنا بصدد شرح فلسفته، بقدر ما يتعلق الأمر بموجهات ومهيمنات هذا الفيلسوف على الفكر العربي المعاصر في هذا العقد. أي كيف أهتم الفكر العربي المعاصر بفلسفة هذا الفيلسوف وشد الانتباه إليه دون غيره من الفلاسفة الغربيين، على الرغم من أن الفلاسفة الغربيين الآخرين كانوا ذوي نزعات فلسفية ومناهج وانتماءات سياسية مختلفة، تماماً كالفلاسفة البراغماتيين ذوي الأصول الانجلوسكسونية، أو الفلاسفة الإنجليز من أمثال برتراند راسل وغيره.

ومما يلاحظ أيضاً أن معظم نقلة النص الفلسفي البرغسوني هم من القطر السوري، من الذين كانت لهم صولات وجولات في الفكر العربي المعاصر، ولهم حضور مميز. فضلاً عن ذلك كله، نجد أن الانتماءات الفكرية والسياسية للنخب المثقفة هي التي أبدت الاهتمام بالنص الفلسفي الغربي ذي الطابع القومي كما لو كان عاملاً مساعداً لتعضيد ارتباط المفكر العربي المعاصر بفلسفة غربية مؤدلجة مسيسة ومستحلبة للنص الفلسفي التوراتي المتهود.

فمن النصوص الفلسفية الغربية للفيلسوف برغسون بخاصة التي ظهرت بالعربية في هذا العقد:

أولاً: للفيلسوف الفرنسي هنري برغسون:

١ ـ **منبعا الأخلاق والدين**، نقله سامي الدروبي وعبد اللّه عبد الدايم، القاهرة ١٩٤٥.

٢ ـ **رسالة في معطيات الوجدان البديهية**، نقله كمال يوسف الحاج، بيروت ١٩٤٥.

٣ ـ **الطاقة الروحية**، نقله سامي الدروبي، القاهرة ١٩٤٦.

٤ ـ **التطور الخالق**، نقله بديع الكسم، القاهرة ١٩٤٨.

٥ ـ **الضحك**، نقله سامي الدروبي وعبد اللّه عبد الدايم، القاهرة ١٩٤٨.

٦ ـ **الفكر والواقع المتحرك**، نقله سامي الدروبي، القاهرة ١٩٤٨.

٧ ـ **المادة والذاكرة**، نقله سامي الدروبي، القاهرة ١٩٤٨.

٨ ـ **مدركات الشعور المباشر**، نقله سامي الدروبي، القاهرة ١٩٤٨.

ثانياً: لفلاسفة آخرين:

١ ـ برتراند راسل: (فيلسوف إنجليزي)، **مشاكل الفلسفة**، وله ترجمتان:

- ترجمة عبد العزيز البسام، بغداد ١٩٤٧.
- ترجمة عطية هنا وزميله، القاهرة ١٩٤٧.

٢ ـ وليم جيمس (أمريكي): **إرادة الاعتقاد**، نقله محمود حب اللّه، القاهرة ١٩٤٦.

٣ ـ جون ديوي (أمريكي): **تجديد في الفلسفة**، نقله أمين مرسي قنديل، القاهرة ١٩٤٨.

٤ ـ أرسطو: **السياسة**، نقله أحمد لطفي السيد، القاهرة ١٩٤٧.

٥ ـ أرسطو: **النفس**، نقله أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة ١٩٤٩.

وما هو جدير بالذكر هنا أن الاهتمام بفلسفة أرسطو السياسية وآرائه في الدولة

المثلى جاء متأخراً نوعاً ما عن نصوصه الفلسفية الأخرى التي ظهرت في العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين. إذ نُقل نصه السياسي في نهاية العقد الخامس، أي بعد انتهاء الحرب الكونية الثانية، وما جرته من ويلات ودمار على الإنسان في أوروبا والمنطقة العربية ما أنعكس ذلك كله على فلسفتهم وقيمهم وسياساتهم. وتعد ترجمة أحمد لطفي السيد لكتاب **السياسة** لأرسطو أول ترجمة عربية كاملة لهذا النص الفلسفي المهمّ في فلسفة الدولة وعناصرها وطرق التربية فيها، وبحسب علمنا فإن الكتاب لم يُنقل إلى العربية في العصر الوسيط أيام بيت الحكمة العباسي في القرنين الثالث والرابع الهجريين/ التاسع والعاشر الميلاديين، لأسباب عدة نحن لسنا هنا بصدد مناقشتها وبيان أسبابها (ذكرنا ذلك مجملاً في مقدمتنا لكتاب **تلخيص السياسة** لأبن رشد، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٨).

لقد بدأ هذا العقد اهتمامه بفلسفة برغسون ذات الطابع التصوفي، وجاء اهتمامه مخجلاً بالفلسفة العلمية والبراغماتية المعادية لكل تفلسف ذي طابع ميتافيزيقي أو روحي أو تصوفي، والمؤيدة لكل نزعة علمية ذات طابع تحققي في مجالات فلسفة العلم ومناهجه.

ومن هنا يمكن القول إن موجهات ومهيمنات النص الفلسفي الغربي بدأت تتضح بشكل جلي في ذلك العقد، وما سيليه من عقود في القرن العشرين، حتى بات الاهتمام بفلسفة هؤلاء الفلاسفة تتضح لدى مؤيدين كبار لها في الفكر العربي المعاصر، بل ومنتمين لها انتماءً أقوى تجذراً من انتمائهم إلى فكرهم وتراثهم العميق المديد في هذا الجانب. فعلى سبيل المثال، سيظهر في هذا العقد أحد أكبر دعاة الفلسفة الوضعية المنطقية في الوطن العربي ألا وهو الدكتور نجيب محمود الحاصل على الدكتوراه من جامعة لندن عام ١٩٤٧؛ هذا الداعي لهذه الفلسفة والمروج لها بشكل لافت للنظر في الوسط الفكري والأيديولوجي والسياسي العربي في خمسينيات القرن العشرين وما بعدها حتى وفاته عام ١٩٩٣. إذ ظهر ذلك في مؤلفاته العديدة ولا سيما كتابه **خرافة الميتافيزيقا** وكتابه **المنطق الوضعي** وكتابه **نحو فلسفة علمية**.

خاتمة

(١). إن النص الفلسفي الغربي كان حاضراً في ذهن وعقل المفكر العربي المعاصر، وأنه أهتم به ونقله إلى العربية من أجل الحوار الحضاري والتفاعل الفكري مع الأمم الأخرى، لكنه جاء مهيمناً وموجهاً مركزياً على النخب الفكرية والسياسية العربية في القرن العشرين.

(٢). إن النخب الفكرية العربية التي نقلت النص الفلسفي الغربي على اختلاف تواريخ إنتاج هذا النص، إنما جاءت بالأصل منتمية إلى منظومة فكرية سياسية ثقافية معينة لا تخرج عن موجهاتها الرئيسة، فتوجهت إلى النص الفلسفي الغربي الملائم لانتماءاتها هذه.

(٣). إن نقل النص الفلسفي الغربي إلى العربية بدأ بأفلاطون وهو فيلسوف مثالي يوناني، وانتهى مع مدة دراستنا في نهاية الأربعينيات مع فيلسوف يوناني ذي فلسفة واقعية هو أرسطو، وهذا يعني هيمنة هذين الفيلسوفين على الفكر العربي الوسيط منه والحديث والمعاصر هيمنة ملموسة ولا يمكن تجاوزها بسهولة.

(٤). إن النص الفلسفي الغربي قد تأثر نقله بالوضع السياسي العربي في القرن العشرين، وما رافق ذلك الوضع من تغيرات في بنية المجتمع وقيمه وعلاقاته الثقافية والحضارية، وثوراته الوطنية ضد الاستعمار سواء منه البريطاني أم الفرنسي حتى إن هذا التأثر تذبذب صعوداً وهبوطاً بحسب الوضع الراهن آنذاك.

(٥). لقد توقفنا عند نهاية العقد الخامس من القرن العشرين، لكننا بصدد إعداد بحث خاص مكمِّل لهذا البحث نصل به إلى نهاية القرن العشرين نستقصي فيه النص الفلسفي الغربي المنقول إلى العربية، وحضوره الفكري والأيديولوجي في الوضع الثقافي العربي آنذاك. وفيما يلي إحصائية بالنص الفلسفي الغربي وانتماءاته الجغرافية بحسب العقود للنصف الأول من القرن العشرين (١٩٠١ ـ ١٩٥٠).

إحصائية بالكتب الفلسفية الغربية المترجمة في النصف الأول من القرن العشرين

العقد	قديم	حديث	معاصر	موطن إنتاج النص
الأول ١٩٠١ ـ ١٩١٠	١	لا يوجد	لا يوجد	اليونان
الثاني ١٩١١ ـ ١٩٢٠	لا يوجد	لا يوجد	٢	إنجلترا
الثالث ١٩٢١ ـ ١٩٣٠	٣	٢	لا يوجد	اليونان + فرنسا + انجلترا
الرابع ١٩٣١ ـ ١٩٤٠	٣	لا يوجد	١	اليونان + ألمانيا
الخامس ١٩٤١ ـ ١٩٥٠	٢	لا يوجد	١١	اليونان + فرنسا + أمريكا + بريطانيا
المجموع	٩	٢	١٤	٢٥

الفصل الثالث

الفيلسوف الألماني كانط

عند دارسي الفلسفة العرب المعاصرين(*)

مقدمة

إن هذا البحث يرمي إلى تأسيس مصطلح في داخل الثقافة الفلسفية العربية المعاصرة بعنوان "كانط العربي"، ذلك إن هذه التسمية لها ما يناظرها في داخل الثقافة الفلسفية العربية ، مثل أفلاطون العربي وأرسطو العربي وأفلوطين العربي... وغيرهم.

والقصد من ذلك، دراسة ما كتبه الدارسون العرب المتفلسفون عن كانط شرحاً وتفسيراً وتأويلاً على نصوصه الفلسفية التي نقلت إلى العربية، وجرى حولها وفيها حوارات ونقاشات وفهم وتأويل أنتج قولاً فلسفياً عربياً ، سواء أكان هذا القول متضمناً كانط في نطاق تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، أم كانط في مؤلَّف بعينه، أم يقع ضمن دائرة مداخل الفلسفة الموجهة لطالبي هذا اللون من المعرفة أم الإشارة إليه ضمن الموسوعات الفلسفية والمعاجم الفلسفية العربية.

إن واضع هذا البحث قد استقصى كل ذلك في دائرة القول الفلسفي العربي عن كانط وإن أهمل ما كُتب عنه بلغات غير عربية رغم ترجمة هذه المؤلفات إلى العربية، لأن ذلك لا يقدم تصوراً عربياً لفهم كانط في داخل هذه الدائرة الفلسفية.

ولهذا وجد الباحث أن البحث في "كانط العربي" سيتمحور عنده في عدّة محاور رئيسة، هي:

(*) بحث أُلقي ضمن أعمال المؤتمر الفلسفي الذي انعقد في الجامعة اللبنانية، الفرع الثالث، كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٤، بمناسبة المئوية الثانية لوفاة الفيلسوف الألماني كانط، ونشر في **مجلة المجمع العلمي العراقي**، ج٢، المجلد ٥٢، ٢٠٠٥، وأعيد نشره في مجلة **مقابسات** البغدادية، العدد١، ٢٠٠٥.

أولاً: محور تاريخ الفلسفة .

ثانياً: محور النص الفلسفي المقيد بكانط .

ثالثاً: محور الأبحاث الفلسفية بعامة وكانط بخاصة.

رابعاً: محور الموسوعات الفلسفية والمعاجم الفلسفية العربية .

إن هذا النتاج الكبير عن "كانط العربي" ليعطي خير مثال على موقع هذا الفيلسوف داخل النص الفلسفي العربي المعاصر، وإن وجد الباحث في تساؤله المشروع عن دور كانط التنويري الذي لعبه في الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة، غياباً لهذا الدور داخل القول والثقافة الفلسفية العربية المعاصرة. وقد شكل ذلك لديه استنتاجاً مفاده أن كانط العربي بقي أسير الدرس الأكاديمي المدرسي الرصين ولم ينتقل إلى داخل الثقافة العربية بعامة رغم تنوع هذه الثقافة وتنوع مصادرها ومشاربها. وربما يعود السبب عنده إلى استغلاق النص الكانطي بلغته الأصلية مما استتبع معه ذلك إلى داخل النص الفلسفي العربي المعاصر، رغم أن نصوصه الفلسفية قد نقلت إلى العربية بأكثر من ترجمة. والذي أشاع ذلك هو إشارات المتفلسفين العرب المعاصرين الذين كتبوا عن كانط وحاولوا أن يقربوه إلى لغتنا الجميلة ذات البلاغة العالية ، لغة النص الديني (القرآن الكريم) إلا أنهم لم يستطيعوا ذلك، وبذلك فقدت النهضة العربية المعاصرة مقومات أصول التنوير الأوروبي الحديث والمعاصر.

إن هذا الحكم المسبق هو الذي دفع الباحث كي يقدم بحثه هنا، بعيداً عن أي قراءة لنص كانط وشرحه والوقوف عنده فقط كما يحلو للبعض أن يمارسوه داخل الدرس الأكاديمي ولا يتعدى ذلك قاعات الدرس والبحث الفصلي في الجامعات.

المحور الأول ـ كانط في تاريخ الفلسفة بالعربية

إن التأليف في تاريخ الفلسفة باللغة العربية لهو مما يدعو إلى الفخر والاعتزاز والاحترام العلمي، إذ أجاد مؤرخو الفلسفة من العرب المعاصرين في أن يقدموا لنا تأريخاً فلسفياً محكماً يبدأ من اليونان لينتهي بالمعاصرين مروراً بالعصر الوسيط فالحديث مع إشارات تفصيلية عن حياة كل فيلسوف وفكره، مؤكدين القول إن تاريخ الفلسفة هو الفلسفة بذاتها، إذ لا يستطيع أي متفلسف في أي عصر أن يُنشيء نظاماً فلسفياً من دون الرجوع إلى تاريخ الفلسفة قبله وفي عصره[1]، فهو يتواصل معه من

(١) يراجع بحثنا الموسوم بـ «الفيلسوف وتاريخ الفلسفة»، مجلة **الموقف الثقافي**، بغداد، السنة الرابعة، ١٩٩٩، العدد ٢٠، ص ٧٣ وما بعدها.

جهة ويقيم قطيعة أبستيمولوجية معه من جهة أخرى.

ولهذا وجدنا المتفلسفين العرب المعاصرين ممّن كتبوا في تاريخ الفلسفة على طول الزمان الفلسفي، قد أشاروا إلى فلسفة كانط بالتفصيل وأوردوا نصوصه الفلسفية من مؤلفاته الرئيسة: **نقد العقل الخالص**، و**نقد العقل العملي**، و**نقد ملكة الحكم** وغيرها، رغم أن هذه الإشارات قد اعتمدت على نصوص كانط باللغات الأوروبية ولاسيما الانجليزية منها أم الفرنسية أم الألمانية، إذا ما علمنا أن نصوص كانط لم تنقل إلى العربية إلا في مطلع الستينيات من القرن العشرين المنصرم بترجمة أحمد الشيباني لكتابيه الشهيرين **نقد العقل الخالص** و**نقد العقل العملي**[١]، فضلاً عن ترجمة مؤلفاته الأخرى، مثل **تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق**[٢]، و**مقدمة لكل ميتافيزيقيا مقبلة تريد أن تصير علماً**[٣]، و**نحو السلام الدائم**[٤]، و**التربية**[٥]، و**ما هي الأنوار؟**[٦]، إذ إن ترجمة الشيباني لم تكن بالمستوى المطلوب لقبول النص الكانطي على عمقه وقوته في دائرة النص الفلسفي العربي[٧].

وإذا ما عدنا إلى التأليف الفلسفي العربي المعاصر عن كانط، نجد أن الإشارات الأولى لفلسفة كانط متضمنة في كتاب زكي نجيب محمود وأحمد أمين، الموسوم بـ **قصة الفلسفة الحديثة**[٨]، وهو في اعتقادنا أقدم نص فلسفي عربي معاصر كُتب عن كانط. إذ ينصح المؤلفان الدارس لفلسفة كانط أن يأخذ الحذر في دراسة هذا

---

(١) ظهرت هاتان الترجمتان في بيروت ١٩٦٦، وظهرت ترجمة علمية ممتازة لكتابه بعنوان **نقد العقل المحض** مع مقدمة طويلة، بقلم موسى وهبة، بيروت (د.ت).

(٢) ظهرت هذه الترجمة بقلم عبد الغفار مكاوي، القاهرة ١٩٦٥، وهناك ترجمة أخرى بقلم محمد فتحي الشنيطي، القاهرة ١٩٦٥.

(٣) ظهرت هذه الترجمة بقلم نازلي إسماعيل، القاهرة ١٩٦٧.

(٤) ظهرت له أكثر من ترجمة، منها ترجمة عثمان أمين، القاهرة، وترجمة نبيل الخوري، بيروت ١٩٨٥.

(٥) هذه الترجمة صدرت عن المجمع العلمي العراقي، بقلم د. عبد الرحمن القيسي، بغداد، ١٩٩٨.

(٦) ظهر هذا النص في كتاب **ما هي الأنوار؟** (**كانط ـ فوكو**)، بقلم يوسف الصديق ، بيروت، (د . ت) .

(٧) يراجع المقدمة الممتازة لكتاب **نقد العقل المحض**، للدكتور موسى وهبه، والدواعي لإعادة الترجمة مرة أخرى إلى العربية.

(٨) ظهرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب، (القاهرة ١٩٣٦) في جزأين، وتضمن الإشارة إلى فلسفة كانط في الجزء الأول.

الفيلسوف من كتبه مباشرة، وإذا ما فعل الباحث ذلك فإنه لا يظفر بشيء وإذا ما أراد أي باحث أن يقرأ كانط فإن آخر ما يجب أن يقرأه هو كانط نفسه، لأنه لم يعمد فيما كتب إلى السهولة والوضوح، بل راح يتحدث في غموض والتواء من دون أن يسوق الأمثلة التي توضح ما يقول، زاعماً أنها تطيل كتابه بغير جدوى، إذ هو يتوجه بكتبه إلى الفلاسفة المحترفين، وليس هؤلاء بحاجة إلى الشرح والإيضاح، ومع ذلك فقد كان بين هؤلاء من ضاق بها صدراً[1].

إن هذه الإشارة من قبل زكي نجيب محمود وزميله إنما تعرقل النص الكانطي وتزيده غموضاً والتباساً أكثر مما تفتح مغاليقه وتقربه إلى الدارسين المختصين فما بالك بالذين يحبون الفلسفة عن قرب. وعلى الرغم من أن لغة العرض لفلسفة كانط في كتابهما السالف الذكر هي من الوضوح والإشراق ما يقرب كل عويص ومغلق في فلسفة كانط، إلا أنه بقي هذا النص الفلسفي الكانطي يحوم ويجول داخل هذه الدائرة الفلسفية الأكاديمية المدرسية من دون الانفتاح والحوار مع الثقافة العربية في عصر النهضة... وما كان أحوجها إلى ذلك، وهي تطلع على أحد أعمدة فلسفة الأنوار الغربية[2].

يضع المؤلفان في دراستهما لفلسفة كانط تصوراً مفاده أن تاريخ الفكر لم يشهد فلسفة بلغت من السيادة والسيطرة على الأفكار في عصر من العصور ما بلاغته فلسفة كانط من النفوذ في القرن التاسع عشر وما بعده.

بعدها يدرس المؤلفان علاقة كانط بالفيلسوف الفرنسي فولتير والفيلسوف جوك لوك وجان جاك روسو، الذين أسهموا بشكل فاعل في عصر التنوير وفي إحداث ثورة فكرية ظهرت نتائجها في كل أوروبا، فضلاً عن الإشارة إلى علاقة كانط بالفيلسوف ديفيد هيوم الذي عدّه كانط أشد الفلاسفة تأثيراً في نفسه رغم عداوته له.

بعدها يتحول البحث عن كانط إلى بنية فلسفته وهي كتابه **نقد العقل الخالص** فيقدمان دراسة مفصلة وبأسلوب شيق عن هذا الكتاب وأبوابه ومحاوره الرئيسة، يمكن لأي طالب مبتدئ في الفلسفة أن يفهمها نظرياً من دون أن يطبقها عملياً.

يسمّي المؤلفان الأستطيقا الترنسندنتالية بالحس السامي، ومعنى السامي هو ما

---

(١) **قصة الفلسفة الحديثة**، ج١، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠.

(٢) يعرف كانط الأنوار، بقوله: «هو خروج الإنسان من حالة القصور التي يبقى هو المسؤول عن وجوده فيها، والقصور هو حالة العجز عن استخدام الفكر عند الإنسان بمعزل عن الآخرين». ص ٢٩ من كتاب **ما هي الأنوار؟**

يبحث في تركيب العقل وبنائه ودراسة قوانين الفكر الفطرية الموروثة[١]. ثم يتحول البحث بعد ذلك إلى التحليل السامي الذي هو جزء من المنطق السامي والبحث السامي فيما وراء الحس والذي هو الميتافيزيقيا السامية (= الجدل)، بعدها يتوجه الباحثان لدراسة العقل العملي (الأخلاق) دراسة معمقة فضلاً عن دراسة الدين والعقل والسياسة والسلام الدائم.

إن هذه الدراسة لفلسفة كانط تنمّ عن بعد نظري خالص لا يحاول معه الدارسون لفلسفته ان يكيفوها مع الواقع العملي المعاش داخل دائرة القول الفلسفي العربي أو يقربوها منه، رغم أن زكي نجيب محمود لم يكن يعدّ في تلك الفترة من دعاة الوضعية المنطقية في الفكر العربي المعاصر، إذ لم يكن قد حصل بعد على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة لندن. ولو فعل زكي نجيب محمود ذلك لكان لكانط شأن في الثقافة والقول الفلسفي العربي المعاصر.

بعدها يتوجه الباحثان إلى نقد فلسفة كانط في موضوعاته الزمان والمكان والعلية والدين، بالاعتماد على نقد نقاد غربيين لفلسفته[٢].

إن هذه الدراسة عن كانط في تاريخ الفلسفة العربية المعاصرة، قد فتحت الأبواب على مصارعها لمؤرخين مرموقين آخرين، من أمثال يوسف كرم، الذي كتب ثلاثيته الشهيرة عن تاريخ الفلسفة (اليونانية، والوسيطية والحديثة).

تناول كرم بالدرس والفحص المعمق في الكتاب الثالث والخاص بالفلسفة الحديثة[٣] فلسفة كانط، وقد غلبت على دراسته اللغة الفلسفية الاصطلاحية العويصة، وغابت عنها البلاغة والبيان الفلسفيان اللذان شهدناهما في كتابيه الأولين، على الرغم من أن الطابع المدرسي الرصين هو الذي يحكم مؤلفات يوسف كرم بشكل عام.

احتلت فلسفة كانط النظرية والعملية وعلاقة الميتافيزيقيا بالدين صفحات عدة من هذا الكتاب، وختم الباحث الإشارة إلى كانط وفلسفته بتعقيب يُفهم منه سيادة المنطق والفلسفة الأرسطاليسية ـ التومائية التي طالما دافع عنها يوسف كرم في مؤلفاته الأخرى، مثل **العقل والوجود**، **والطبيعة وما بعد الطبيعة**، وإن طعَّم حديثه عن كانط

---

(١) **قصة الفلسفة الحديثة**، ص ٢٧٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣١٨ وما بعدها.

(٣) اعتمدنا في الإشارة إلى فلسفة كانط هنا على **تاريخ الفلسفة الحديثة**، طبعة دار المعارف بمصر، وهي الطبعة الرابعة، ١٩٦٦.

بالإشارات النقدية لفلسفته، كقوله، على سبيل المثال: كان «كانط يشطر الفلسفة الحديثة نفسها إلى شطرين. أجل لقد أخذ الشيء الكثير عمن سبقوه، من ديكارت إلى هيوم وروسو، وجرى في تيارهم، ولكن تفكيره أدى به إلى وجهة جديدة سيطرت على القرن التاسع عشر، ولم تبدأ العقول في التحرر منها إلى منذ عهد قريب»[1].

كما ينقد يوسف كرم بروح أرسطية تومائية موقف كانط من الزمان والمكان، بالرجوع إلى النصوص الأرسطية في الطبيعة. ويمكن تلخيص نقد يوسف كرم لكانط بالآتي:

١ ـ إذا قلنا إن المحسوس متحيز في مكان، يكون إدراك المكان مقارناً لإدراك المحسوس، ولا تعود هناك ضرورة لأن يكون المكان مفارقاً للكيفية سابقاً عليها.

٢ ـ إن تصور المكان والزمان لازم للمخيلة لأن وظيفتها تصور المحسوس الذي هو في المكان والزمان، ولا يعني أن صورتي المكان والزمان غير مجردتين من التجربة. إن كانط يفهم التجريد على طريقة الحسيين، ولكن هناك تجريداً من نوع آخر دل عليه أرسطو، هو استخلاص الخصائص الجوهرية بحدس عقلي. وليس هذا التجريد اختصاراً للجزئيات المدركة فحسب، وإنما هو إدراك للماهية.

٣ ـ أن اللامتناهي في المكان والزمان لا يوجد إلا بالقوة، ولا يعني أن العقل يتعقل مكاناً وزماناً متناهيين بالفعل.

٤ ـ إن كانط لم يفطن إلى إن باستطاعة العقل ان يحيل المحسوس معقولاً بالتجريد، ومن ثم كلياً ضرورياً، وأن التجريد الذي تعنيه أكثر تحققاً لموضوعية العلم. إن نظرية كانط هذه هي وليدة عقل أقتبل المذهب الحسي[2].

بعدها يشير يوسف كرم إلى موقف كانط من متناقضات أو نقائض العقل ناقلاً المرجعيات الفلسفية التي تشير إلى كانط وتهمل ما سبقه من الفلاسفة فيقول: «تلك المتناقضات المشهورة عن كانط، ولسنا نعلل شهرته بها إلا بأن الناس يذكرون الحديث قبل القديم، فقد وردت كلها عند زينون الإيلي، وعند أفلاطون في محاورة بارمنيدس على الخصوص، وعند أرسطو في ردوده على حجج زينون في محاولة للتدليل على قدم العالم، وعند فيلسوف انجليزي اسمه آرثر كولير نشر سنة ١٧١٣ كتاباً بعنوان **المفتاح الكلي** يصدر فيه عن مالبرانش ويدّعي التدليل على تناقض فكرة العالم الخارجي»[3].

---

(١) **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص ٢٠٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٤٢.

ونحن نشير بدورنا إلى أن متناقضات كانط قد جرى تناولها وبحثها تفصيلاً في دائرة الفلسفة العربية الإسلامية ممثلة عند الغزالي في كتابه **تهافت الفلاسفة** وعند ابن رشد في كتابه **تهافت التهافت**، ولكن يوسف كرم أغفل ذلك إما لعدم اطلاعه عليها أو لأنه أراد أن يشير إلى أصول غيرها[١].

بعدها يختم يوسف كرم نقده لكانط في قضايا العقل العملي ولاسيما فكرة الواجب الأخلاقي، مشيراً إلى أن كانط أخفق في أقامة أخلاق على أسس وطيدة. فمثلاً إنه لا يمكن أن يكون الواجب صورة بحتة، وإن الواجب كما يضعه كانط هو أمر مطلق بالإضافة إلى العقل لكن لا بالإضافة إلى الإرادة. كما أن وجود الواجب يدل على وجود الحرية، وأن الاستدلال بفكرة الواجب يدل على ضرورة الخلود. وضرورة اللّه استدلال سليم، بشرط أن نعترف للعقل بقوة الإدراك الموضوعي، ولمبدأ العلية بقيمة موضوعية، وهذا الشرط غير متوفر في مذهب كانط. لقد باعد كانط بين الخير المطلق والخير الحسي أو السعادة، حتى ظننا كل الظن أنهما لن يلتقيا[٢].

ولكن تبقى دراسة يوسف كرم لكانط فيها من الغموض والالتباس ما هو ظاهر للعيان وإن غلبت عليها كما قلنا اللغة الفلسفية الاصطلاحية، وكأن يوسف كرم كان يتقصد ذلك. فكيف سيتحاور العقل الفلسفي العربي المعاصر مع هكذا فيلسوف تنويري ويجعل نصوصه سهلة ميسورة وتفتح له آفاقاً أوسع في البحث المعرفي والمنهجي ذي الطبيعة المحاورة باختلاف الرؤى والتصورات لا بخلافها؟

وعلى الرغم من ذلك، تبقى دراسة يوسف كرم هي السائدة في الوسط الأكاديمي لمن يريد أن يفهم كانط تفصيلاً، حتى لنجد أنفسنا بأزاء كتابه هذا كأننا بإزاء نصوص الفلاسفة عندما كنا طلبة للفلسفة في الجامعة في منتصف السبعينيات. مما ولد لدينا نفوراً واضحاً من التقرب من فلسفة كانط ودراسة نصوصه، إلا أننا تحدّينا ذلك فيما بعد، متجنبين مدخل يوسف كرم لفهم كانط أم غيره من الفلاسفة المحدثين[٣].

---

(١) يُراجع الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا؛ كذلك ابن رشد، **تهافت التهافت**، نشرة سليمان دنيا، حيث التفصيلات؛ وقارن، يس عريبي. «تكافؤ أدلة أزلية العالم وحدوثه بين كانط والغزالي»، مجلة **الحكمة**، جامعة الفاتح، العدد ٢، السنة ٢، ١٩٧٧.

(٢) **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص ٢٥٩ ـ ٢٦٠.

(٣) ظهرت دراسات فيما بعد، قدمت كانط بصورة أكثر وضوحاً وبياناً، وسنشير إليها في هذه الدراسة. لكن الذي اكتشفناه فيما بعد أن كتاب يوسف كرم في تاريخ الفلسفة بأجزائه الثلاثة، تلخيص ممتاز وشديد التركيز لكتاب إميل برهييه، الموسوم بـ **تاريخ الفلسفة**، والذي ظهر بترجمة عربية في سبعة أجزاء، بقلم جورج طرابيشي، عن دار الطليعة، بيروت ١٩٨٢ ـ ١٩٨٧.

بينما نجد أن محمد علي أبو ريان، الذي قدم هو الآخر دراساته عن تاريخ الفلسفة، يخصص لتاريخ الفكر الفلسفي الحديث جزءاً مهماً درس فيه هذا الفكر وتطوره وشخصياته، وإن دمج في هذا الجزء الفلاسفة المعاصرين، ولا سيما الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون. إلا أن ما يميز دراسة أبي ريان، أنها دراسة لشخصيات فلسفية، لا تاريخ فلسفة بالمعنى المتعارف عليه عند زكي نجيب محمود أو يوسف كرم.

والذي نود الوقوف عنده هو ما خصصه هذا الباحث لدراسة فلسفة كانط، في الباب الثالث من كتابه، ممهداً القول عن فلسفة كانط بأنها الفلسفة المثالية النقدية، ومؤكداً أن المرحلة المثالية في تاريخ الفلسفة الحديثة أنما تبدأ بإصدار كانط لكتابه **نقد العقل الخالص** سنة ١٧٨١م. وقد قيل بأن كانط أحدث بهذا الكتاب ثورة في ميدان الفلسفة لا تقل أهمية عن الثورة الكوبرنيكية في ميدان علم الفلك. وما فعله كانط هو ثورة في ميدان المعرفة، إذ تخطى النظر العقلي والفلسفة المادية، لكي يقيم الإيمان باللّٰه عن طريق العمل. ولم يكن في ذلك مثالياً بمعنى الكلمة، بل كان تصورياً بمعنى أنه يقيم الحدوس ويضع الشروط للمعرفة الإنسانية ويجعل من الذهن الإنساني مشيراً للموضوعات الخارجية بتأثير أو فاعلية هذه الشروط والصيغ الأولية[١].

ولكن ما يميز هذه الدراسة عن كانط أنها كانت استعراضية تحليلية فقط ولم تكن نقدية، فهي تقف عند بعض مواطن فلسفته وتحللها وتنقدها مثلما فعل من قبل زكي نجيب محمود ويوسف كرم. فدرس ذات الموضوعات التي دُرست من قبل، مثل نقد العقل المجرد ونقد العقل العملي، ووقف عند ذات التقسيمات التي ذكرها يوسف كرم من قبل. لكن أبو ريان أستجلى الغامض من فلسفة كانط بأسلوب عربي مبين سهل وميسور لطالب الفلسفة المبتدئ، وكان كتابه هذا موجهاً إلى طلبة الجامعات العربية ولأقسام الفلسفة فيها، وإن خلا من الإشارات المقارنة بين كانط والفلاسفة الذين سبقوه في بعض المسائل الفلسفية المشتركة في تاريخ الفلسفة، وبالأخص في مجال الميتافيزيقيا ولاسيما نقائض العقل.

وفضلاً عن ذلك، نجد دراسة جيدة عن فلسفة كانط مختصرة، لكن تتخللها مواقف نقدية، إلا وهي دراسة رفقي زاهر عن **أعلام الفلسفة الحديثة**[٢].

يستعرض زاهر بشكل مختصر فلسفة كانط الميتافيزيقية والأخلاقية، وإن كان

---

(١) ظهرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب في القاهرة ١٩٦٩، راجع الصفحات ١٦٧ ـ ١٦٩.

(٢) ظهرت الطبعة الأولى للكتاب في القاهرة ١٩٧٩.

مرجعه في ذلك اصطلاحياً كتاب **قصة الفلسفة الحديثة** لزكي نجيب محمود. ولكن ما يهمنا هو نقده وتعقيبه على فلسفة كانط، التي يضعها في نقاط رئيسة هي:

١ ـ إن فكرة كانط عن الزمان والمكان، وإن خالفها بعض الفلاسفة المعاصرين، إلا أن العلم الحديث أكدها، معتبراً أن الزمان والمكان مجرد بعدين وهميين لا تحقق لهما في الخارج. وهو ما تقرره النظرية النسبية بوضوح تام .

٢ ـ إن حقائق الأشياء عند كانط مطلقة، بخلاف ما ذهب إليه هيوم من أنها احتمالية، فجاء العلم الحديث ليوافق هيوم ويخالف كانط في ذلك.

٣ ـ أن أفكار كانط الأخلاقية ولاسيما فكرتي الواجب وحرية الإرادة لها أصول في الفلسفة العربية، ولا سيما عند ابن باجة في كتابه **تدبير المتوحد** الذي تُرجم إلى الألمانية قبل ظهور كانط بوقت غير قصير، فضلاً عن أن المعتزلة قد أشاروا في فلسفتهم إلى الحرية الإنسانية وعدوها أحد الأصول الخمسة في فلسفتهم.

٤ ـ كان من الأولى على كانط أن يقف مع أحد الحلول ويتخذ موقفاً في مسألة تناقض العقل أو نقائضه[١].

ونختم هذا المحور بالإشارة إلى كتاب **الفلسفة الحديثة ـ عرض نقدي**[٢]، لمؤلفه كريم متى من العراق، إذ خصص للفيلسوف كانط صفحات عدة، وهي تشكل الفصل الأخير من الكتاب. يستعرض الباحث بدقة كتابه **نقد العقل الخالص** فقط دون غيره، ويفصِّل القول في مفاهيم الزمان والمكان والسببية كما ذكرها كانط، ويعرج بتفصيل على نقائض العقل، ليختم بذلك قوله عن كانط في العقل الخالص إنه عاجز عن أن يقدم إلينا معرفة بصورة مستقلة عن التجزئة، بل لابد ان تكون معرفتنا قاصرة على ما يمكن ان يقع تحت التجربة. على أن العقل بطبيعته ينزع إلى تجاوز معطيات التجربة إلى الأشياء بالذات فيرتكب وهماً ترانسندنتالياً، وعلى هذا الوهم تنشأ أفكار زائفة هي أفكار العقل الخالص كفكرة الضرورة واللامتناهي والروح. ولكن لأن كانط يعتبر الميتافيزيقيا كعلم شيئاً مستحيلاً، فإنها ليست عديمة الفائدة، لأن الأفكار التي تقوم عليها تلعب دوراً تنظيمياً في توجيه البحث العلمي على نحو ما تقدم[٣].

نخلص مما تقدم في هذا المحور إلى أن الدارسين المتفلسفين العرب الذين كتبوا في تاريخ الفلسفة، والذين قدمنا نماذج لهم، إنما كان همهم هو دراسة كانط دراسة

(١) المرجع نفسه، ص ١٢٣ ـ ١٢٤.

(٢) ظهرت طبعته عن جامعة قاريونس ليبيا ١٩٨٨.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٨٨.

تفصيلية معمقة ذات طابع أكاديمي مدرسي محكم، يخلو من لغة الحوار والتبادل المعرفي مع الثقافة العربية المعاصرة، أي أنهم لم يقربوا أو يقارنوا كانط في هذه الثقافة فسادت لديهم النزعة التقريرية من دون عقد المقارنات أو الحوار الفلسفي مع الآخر.

المحور الثاني ـ محور النص الفلسفي المقيد بكانط

في هذا المحور، سنتوجه بالبحث والدرس إلى دراسات فلسفية عربية احتفت بكانط دون غيره، وألفت فيه كتباً بعينها، وكانت الغاية من ذلك الوقوف ملياً على فلسفة كانط النظرية والعملية والجمالية والتربوية، لتوضيح ذلك إلى جمهور المختصين في الدرس الفلسفي فضلاً عن المثقفين الذين يبحثون في علاقة الفلسفة بغيرها من العلوم.

وخير من يمثل ذلك جملة من الدارسين العرب المميزين بالدرس الفلسفي المنهجي الأكاديمي الرصين، منهم الدكتور زكريا إبراهيم في كتابه **كانت أو الفلسفة النقدية**(١)، والدكتور محمود زيدان في كتابه **كانت وفلسفته النظرية**(٢)، إذ خصص محمود زيدان كتابه عن كانط لدراسة نقد العقل المجرد دون غيره، والدكتور عبد الرحمن بدوي في رباعيته عن كانط والتي تعد أوسع دراسة كتبت باللغة العربية عن هذا الفيلسوف، إذ خصص بدوي الجزء الأول لدراسة العقل النظري بالتفصيل، ووسمه بـ **أمانويل كانط**(٣)، أما الجزء الثاني فقد خُصص **للأخلاق عند كانط**(٤)، وجاء الجزء الثالث ليدرس **القانون والسياسة عند كانط**(٥)، في حين خصص الجزء الرابع والأخير عن **فلسفة الدين والتربية عند كانط**(٦).

فضلاً عن ذلك، فقد ظهرت أيضاً دراسات أخرى عن فلسفة كانط، منها دراسة الدكتورة نازلي إسماعيل عن **النقد في عصر التنوير (كانط)**، ودراسة يحيى هويدي عن كانط وأخيراً وليس آخراً دراسة محمود سيد أحمد عن **مفهوم الغائية عند كانط**(٧).

---

(١) ظهر هذا الكتاب، ضمن **عبقريات فلسفية**، الطبعة الأولى ، القاهرة ١٩٦٣، والطبعة الثانية، القاهرة ١٩٧٢، وقد اعتمدنا على الطبعة الثانية.

(٢) ظهرت طبعة هذا الكتاب في القاهرة، وقد اعتمدنا على الطبعة الثانية، الصادرة عن دار المعارف بمصر ١٩٧٦.

(٣) ظهرت الطبعة الأولى في الكويت ١٩٧٧.

(٤) ظهرت الطبعة الأولى في الكويت ١٩٧٩.

(٥) ظهرت الطبعة الأولى في الكويت ١٩٨٠.

(٦) ظهرت الطبعة الأولى في بيروت ١٩٨٠.

(٧) ظهرت هذه الدراسة في القاهرة ١٩٨٨ .

إن هذه الدراسات التفصيلية عن فلسفة كانط، أنما يجمعها هدف واحد وهاجس واحد، هو التأليف بفلسفة كانط، وبيان قيمتها المعرفية والفلسفية في تاريخ الفلسفة عموماً والفلسفة الحديثة والمعاصرة على وجه الخصوص. مع الدعوة إلى تكييف المصطلحات الفلسفية الكانطية مع اللغة العربية وجعلها في متناول الدارسين، ومحاولة إدخالها ضمن المنهج الفلسفي العام لتاريخ الفلسفة العربية المعاصرة، للإفادة منها في الدراسات والأبحاث والمناهج في الدرس الأكاديمي الفلسفي العربي المعاصر.

وإذا ما أردنا أن نسجل ملاحظة ذات أهمية تُذكر فإنّا نشير إلى أن أصحاب هذه الدراسات، ولا سيما زكريا إبراهيم وعبد الرحمن بدوي، إنما يمثلون اتجاهات فلسفية غربية معاصرة ويتبنونها في أبحاثهم ودراساتهم إلا وهي الفلسفة الوجودية، مما جعل تأليفهم في فلسفة كانط أقرب إلى سد الحاجة الأكاديمية في المكتبة الفلسفية المعاصرة، وليس لتبني هذه الفلسفة وإشاعتها بين عموم الدارسين للفلسفة في الوطن العربي. وكأن العمل التأليفي الضخم الذي عملاه لا يخرج عن هذا الإطار المرسوم له. إذ لا نجد أية مقاربات فلسفية أو مقارنات في منطويات مؤلَّفاتهما هذه مع الفلاسفة العرب أو غيرهم من الفلاسفة اليونانيين إلا بقدر تعلق الأمر بوضع كانط ضمن الفلسفة الحديثة (وأبرز فلاسفتها: لوك، ديكارت، هيوم، روسو)، مما جعل الباحث يترصد هذه المسألة ليقف عندها ويسجل ملاحظته الرئيسية هذه . ولم يشذ عن هذا الذي قلناه ما كتبه محمود زيدان ونازلي إسماعيل ويحيى هويدي ومحمود سيد أحمد.

وإذا ما عدنا إلى بدء قولنا عن هذه الدراسات، نجد أن زكريا إبراهيم في كتابه **كانط أو الفلسفة النقدية** يهاجم كل من ترجم كانط إلى العربية، ويتهم هذه الترجمات بأنها ترجمات غير أمينة، بخلاف ما فُعل بكانط في اللغات الأوروبية الأخرى. وهذا ما حدا به إلى أن يقدم دراسة معمقة عن فلسفة كانط، لأن المكتبة العربية مفتقرة إلى دراسة جدية تعرّف القارئ العربي بهذا الفيلسوف الألماني الكبير الذي قسم تاريخ الفكر الحديث إلى شقين. فضلاً عن ذلك، يشير زكريا إبراهيم إلى سبب تأليف هذا الكتاب هو أن الفلسفة الكانطية غاية في الصعوبة، فضلاً عن العقبات الكثيرة التي يصطدم بها الباحث حين يحاول ترجمة الكثير من مصطلحات كانط الألمانية الدقيقة إلى اللغة العربية. ولكننا لا نميل إلى الاعتقاد بأن هذه الصعوبة اللغوية لا تبرر الزعم القائل بأنه ليس من السهولة أن يقرأ المرء كانط[1] . ويعتقد زكريا إبراهيم أن هذه الصعوبة منشؤها ما رواه المؤرخون عن هذا الفيلسوف، ولكنه لا يوافقهم الرأي إذ

(١) يُراجع: ص ١١ من الكتاب.

يقول إن شيئاً مما كتبه الباحثون ومؤرخو الفلسفة لا يمكن ان يغنينا عن العودة إلى كانط نفسه، لأن في كتبه نصاعة فكرية قلما تعثر على نظير لها لدى غيره من الفلاسفة في العصر الحديث[١].

كما يقول زكريا إبراهيم إن العودة إلى فلسفة كانط معاصراً هي أنه لا يوجد في الفكر المعاصر فلسفة تعلو على الفلسفة الكانطية أو يرفضها، وهو بهذا يرد على ما ذكره زكي نجيب محمود عن فلسفة كانط ونصيحته لكل من يريد أن يقرأ كانط بأن لا يقرأه مباشرة، بل يقول زكريا إبراهيم إن العودة إلى فلسفة كانط مباشرة ضرورة فلسفية ومنهجية لا يمكن التغاضي عنها.

بعد ذلك، نجد في كتابه تفصيلات دقيقة عن فلسفة كانط في العقل النظري والعقل العملي والمشكلة الخلقية ونقد الحكم وفلسفته الجمالية، مع خاتمة بنقد الفلسفة الكانطية[٢]، هذه الخاتمة التي تشير إلى نقاد كانط من الغربيين ويقسمهم بين ناقد قادح وناقد مادح، منهم نيتشه وشلنغ وهيجل. وهؤلاء بنظر شوبنهور أبناء غير شرعيين لكانط، أما هو فهو الشرعي. ويقف أمام أعجاب شوبنهور بتفصيل أكثر.

إن دراسة زكريا إبراهيم بنظرَ كاتب هذه السطور تعتبر دراسة جادة معمقة لفلسفة كانط مكتوبة بأسلوب أدبي رفيع، مع عبارة سلسة واضحة تعبِّر عن فلسفة كانط كما أرادها هو. وهذه مقدرة مميزة لكاتب فلسفي معروف مثل زكريا إبراهيم، وأن كتابه فعلاً يسد فراغاً في المكتبة الفلسفية العربية عن كانط وفلسفته من كل جوانبه ويجيب على الأسئلة المثارة حول هذه الفلسفة، مع ملاحظة أن الكاتب لم يحاول أن يقارب ويقارن بين فلسفة كانط والفلسفة المعاصرة ولاسيما الوجودية التي يؤمن بها شخصياً.

ومثل ذلك فعل محمود زيدان، إذ درس فلسفة كانط بعمق وتفصيل قلّ نظيره في الدراسات الفلسفية عن كانط. لقد خصص كتابه للبحث والتفصيل في كتاب كانط، **نقد العقل الخاص**، وقد قرب لغة كانط الاصطلاحية الدقيقة إلى المعجمية الفلسفية العربية، وساعده على ذلك مؤلفاته الممتازة في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة ودراساته في المنطق الرمزي والرياضي التي كان لها حضورها في المكتبة الفلسفية العربية المعاصرة؛ وهو يشكل مع كتاب زكريا إبراهيم سالف الذكر، مفتاحاً لفهم فلسفة كانط داخل النص الفلسفي العربي، وإن خلا كتابه من وقفة نقدية تجاه فلسفة

---

(١) يُراجع: ص١٣ من الكتاب.

(٢) هذا النقد لفلسفة كانط، كتبه زكريا إبراهيم بعد صدور كتابه بطبعته الأولى ، وألحقه بطبعته الثانية، إذ صدر النقد عام ١٩٧٢.

كانط أو مقارنات مع غيرها من الفلسفات سواء السابقة عليها أم المعاصرة لها أم المتأثرة بها سلباً أم ايجابياً. إن كتابه عن كانط كُتب لدارس متخصص في فلسفة كانط ليس إلا.

أما موسوعة عبد الرحمن بدوي عن كانط والتي أشرنا إليها فإنها من السعة والدقة والبحث والتحليل لا مزيد عليه. إنها بحق حجر الزاوية في المكتبة الفلسفية الكانطية العربية ولا أظن أن في أستطاعة أي باحث في الفلسفة الحديثة بعامة وكانط بخاصة أن يغفلها أو يتجاوزها، إذ جاء بدوي على كل فلسفة كانط ولم يترك منها لا شاردة ولا واردة إلا وذكرها عن هذه الفيلسوف. ولكن الذي يلاحظ على هذه الموسوعة ذكر المقارنات التاريخية الفلسفية مع كانط سواء من سبقه أو من تأثر به، إذ خصص صفحات قليلة من الجزء الأخير عن ذلك، مع علمنا أن عقل وفكر بدوي الموسوعي كان بالإمكان أن يضيف إلى هذه المجلدات الأربعة مجلداً خامساً عن نقاد كانط أو أنصاره إلى يومنا هذا. ولكن بدوي لم يفعل ذلك، بل حافظ على روح فلسفة كانط وعرضها بأمانة علمية ممتازة رغم أنه من الفلاسفة الوجوديين العرب المعاصرين، إلا أن ذلك لم يُظهره في حديثه عن فلسفة كانط.

المحور الثالث ـ محور الأبحاث الفلسفية بعامة وكانط بخاصة

ظهرت في اللغة العربية عدة دراسات وأبحاث عن فلسفة كانط، ضُمِّنت في مؤلفات تبحث في تاريخ الفلسفة الحديثة، من زوايا وإشكاليات فلسفية محددة، وليس بصيغة بحث تاريخي فلسفي، إذ درست هذه المؤلفات جوانب من فلسفة كانط دون غيرها، وركزت اهتمامها على هذا الجانب دون الآخر لتوضيحه وفهمه وتأويله.

وأبرز هذه الدراسات التي وقفنا عندها كتاب صادق جلال العظم الموسوم بـ **دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة**[1]، الذي يحوي فصلاً عن فلسفة كانط في المكان تحديداً، درس فيه العظم فلسفة كانط في المكان من خلال الاطلاع على مؤلفاته الرئيسة في هذا الميدان مثل **نقد العقل الخالص**، ومقالة كانط عن نظرات في التقدير الصحيح للقوى الحية وغيرها، إذ قدم العظم موقفاً تحليلياً نقدياً لفلسفة كانط في المكان، بالاعتماد على تطور فلسفة كانط في هذا المجال. ويسجل العظم ملاحظاته على فلسفة كانط في المكان، بقوله: إن آراء كانط في المكان في هذه المدة (= السابقة على **نقد العقل الخالص**) تسجل ثلاث نتائج وهي إن خصائص المكان

(١) صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب في بيروت ١٩٦٦.

وعدد أبعاده تعتمد على طبيعة المادة الموجودة فيه، وأن وجود الأمكنة اللاأقليدية ممكن، وأن المكان الوحيد الذي يمكننا تمثله أو حدسه هو المكان الأقليدي.

ولكن عندما دخل كانط مرحلته النقدية غدا أكثر تحفظاً ورصانة في تأملاته حول هذا الموضوع. إن الفارق الأساسي بين نظرية كانط في المكان في مرحلته الأولى عن مرحلته النقدية إنما تكمن في أن المكان في النظرية النقدية يصبح صورة الحدس الخارجي، وبهذا فصل كانط في نظريته النقدية فصلاً تاماً بين الصورة والمادة وحلل الأولى بمعزل عن الثانية وبذلك قضى على فكرته الجريئة التي اشتقت المكان من خصائص المادة وقوانين تفاعلها. ويبدو أن كانط لم يطمئن كثيراً لنظريته الأولى التي جعلت طبيعة المكان تعتمد على خصائص المادة وقوانينها فتبنى نظرية المكان المغلق التي وضعها نيوتن ثم تركها بعد مدة وجيزة ليضع نظريته النقدية الشهيرة كما هي في **نقد العقل الخالص** (= المكان صورة)[١].

إن العظم أنما ينقد كانط من خلال أيديولوجيته التي ينتمي إليها، إلا وهي الأيديولوجية الماركسية التي يتبناها ويدافع عنها وعن صحة أقوالها في المادة والمكان والزمان، والمطروحة في مؤلفات المادية الجدلية لماركس وأنجلز.

أما الفيلسوف عثمان أمين، صاحب الفلسفة الجوانية في الفلسفة العربية المعاصرة، فقد كتب هو الآخر بحثاً مطولاً ومفصلاً عن فلسفة كانط في كتابه **روّاد المثالية في الفلسفة الغربية**[٢]، إذ شكل فصل كانط معظم صفحات الكتاب فضلاً عن ديكارت وفيخته. درس أمين في هذا الكتاب سيرة حياة كانط وكتابه **نقد العقل الخالص** وفلسفة الحرية وفلسفة التاريخ، وضمَّن بحثه عن كانط نصوص من مؤلفات كانط في الأنوار، وكتاب **مشروع السلام الدائم**، وغيرها من مؤلفاته بادئاً الكلام عن كانط بالمديح والتقريظ واصفاً إياه بأنه أحد أقطاب الفلسفة الأربعة الكبار وهم أفلاطون وأرسطو وديكارت وكانط. وإن كانط هو آخر أولئك العباقرة من أفذاذ الإنسانية المفكرة الذين استطاعوا بحياتهم ومؤلفاتهم ان يخلفوا في الحياة العقلية في بلادهم وخارج بلادهم أثراً باقياً عند أهل عصرهم وعند الخلف من بعدهم. وبالتالي فأن فلسفة كانط هي الركيزة للمثالية الألمانية، وأنها عبَّدت الطريق لانتصارات المثالية منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى أيامنا هذه[٣].

وللمثالية الكانطية طابعان: "النقدية" و "الترنسندنتالية". وطابع النقدية واضح،

(١) المرجع نفسه، ص ٤٠ ـ ٤١.

(٢) ظهرت الطبعة الأولى للكتاب في القاهرة ١٩٦٧ .

(٣) **رواد المثالية في الفلسفة الغربية**، ص ٥٨ .

والترنسندنتالية عند كانط وأتباعه أنما هي وصف للصور والمعاني والمبادئ الأولية إذا كانط متعلقة بالتجربة محددة لها. لا متعالية عليها مفارقة لها خلافاً لما توهم المتوهمون[١].

إن هذا الدفاع عن مثالية كانط وعدم نقدها من قبل عثمان أمين، إنما مرده إلى فلسفة هذا الأخير الجوانية ذات الطابع المثالية الواضح، فوجد في كانط ضالته المنشودة، فدافع عنه وأقترب من مقولاته وتفسيراته ليعضد بها فلسفته الجوانية، بخلاف العظم الذي وجد افتراقاً عن فلسفة كانط المثالية نظراً لميوله المادية التاريخية الماركسية.

أما الفيلسوف والباحث المدقق في المدارس الفلسفية يحيى هويدي، فهو الآخر قد كتب بحثاً عن كانط في كتابه **دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة**[٢]. وسمه بصيغة سؤال: **كيف كان كانط مثالياً**؟ ليجيب عنه بقوله: إن كانط قد قاوم الاتجاه الذي يريد أن يؤسس الفلسفة على الدين بأن فصل بين ميدان كل منهما وجعل الدين يبدأ من حيث تنتهي الفلسفة. وكانط في هذا قد عارض الفيلسوف ليبنتز وانحاز إلى جانب فيلسوف آخر هو بايل Bayle. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى أن كانط لم يسلم بالواقع الحسي الممتد أمامه تسليم الرجل الساذج، وهو في هذا وثيق الشبه بجميع الفلاسفة. وهكذا فإن كانط كان ومنذ البدء قد أتخذ موقفاً نقدياً خاصاً به، سمي بالفلسفة النقدية[٣].

بعدها ساق يحيى هويدي مجموعة ملاحظات نقدية عن فلسفة كانط من أبرزها: أن نقطة البدء في فلسفة كانط هي التجربة حيث إنها قابلة لأن تعرف عن طريق العقل. ولكن هذا الموقف لا يعبر عن رأي جميع مؤرخي الفلسفة إذ إن هناك من يرى أن نقطة البدء عند كانط هي الكوجيتو لا التجربة، والكوجيتو معناه الإدراك الأولي الخالص.

علاوة على ذلك، نجد أن الفلاسفة الوجوديين المعاصرين قد فهموا كانط فهماً خاصاً ومنهم الفيلسوف هيدغر. فكانط برأي هيدغر ليس فيلسوف العقل وإنما فيلسوف المخيلة، وفلسفته ليست فلسفة عقلية وإنما فلسفة وجودية تقوم على دراسية المخيلة. وبهذا يصبح كانط بنظر هيدغر ليس فيلسوف نظرية المعرفة، بل فيلسوف الوجود[٤].

---

(١) المرجع نفسه، ص ٥٨ .

(٢) ظهرت الطبعة الأولى للكتاب في القاهرة ١٩٦٨ .

(٣) **دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة**، ص ٩٤ ـ ٩٥ .

(٤) المرجع نفسه، ص ١٢٠ ـ ١٢١ .

فضلاً عن ذلك، فإن كانط لم يبحث في المكان وإنما بحث فكرة المكان، وشتّان ما بين البحثين. ومثل ذلك فكرة الزمان، فالزمان كالمكان عند كانط يتعلق بإدراك عالم الظواهر لا عالم الشيء في ذاته. ليختم يحيى هويدي قوله النقدي عن فلسفة كانط بأن المثالية أصبحت على يد كانط لا تدل على المذهب الذي يبتعد عن التجربة الحسية، بل على المذهب الذي يهجم على التجربة ليتسلط عليها ويخضعها له، وذلك عن طريق بحثه أبستمولوجيا في الشروط الأولية التي تجعل التجربة ممكنة من الناحية العقلية الصرفة فقط[١].

المحور الرابع ـ محور الموسوعات الفلسفية العربية المعاصرة

هذا المحور يدرس كانط، كما عُرف به في دوائر المعارف الفلسفية المكتوبة باللغة العربية، فضلاً عن الإشارة إلى المعاجم الفلسفية التي تعرّف الفلسفة النقدية الكانطية والمصطلحات الأخرى التي وضعها كانط. ومنها على سبيل المثال، **المعجم الفلسفي** الذي ألفه يوسف كرم مع زملائه. إذ يعرّف هذا المعجم الفلسفة النقدية بأنها تذهب إلى الفكر حاصل بذاته على شرائط المعرفة وهي المكان والزمان والمقولات[٢]. ويختفي في هذا المعجم الإشارة إلى حياة كانط أو تعريف بالمثالية النقدية كما هو معروف عنها على أنها تمثل فلسفة كانط.

ومثل ذلك يفعل مراد وهبة في **المعجم الفلسفي** الذي وضعه[٣]، إذ يعرّف الفلسفة النقدية وينسبها إلى كانط، ويستعير تعريف يوسف كرم أعلاه[٤] من دون تغيير، في حين يختفي تعريف الفلسفة النقدية في المعجم الفلسفي لإبراهيم مدكور[٥]. أما جميل صليبا في **معجمه الفلسفي**[٦]، فإنه يطلق تسمية "مثالية متعالية" على مثالية كانط، ويعرّفها كالآتي: إن جميع الظواهر دون استثناء تصورات أو تمثيلات عقلية، وهي تعد كلاً من الزمان والمكان صورة محسوسة متعلقة بالمدركات الحسية لا صورة بذاتها، ولا صفة من صفات الشيء بذاته وتسمي هذه المثالية بالمثالية الابستمولوجية.

(١) المرجع نفسه، ص ١٤٨ .
(٢) يُراجع: **المعجم الفلسفي**، مادة "نقدي،" ص ٢٤٢.
(٣) ظهرت الطبعة الأولى في القاهرة ١٩٩٨.
(٤) يُراجع: **المعجم الفلسفي**، مادة "نقدي"، ص ٧٠٧.
(٥) صدر في القاهرة ١٩٧٩ .
(٦) اعتمدنا الطبعة الثانية الصادرة في بيروت ١٩٨٦، مادة "مثالية".

هذا فيما يتعلق بالتحديد المعجمي الفلسفي العربي المعاصر لمعنى الفلسفة النقدية والمثالية النقدية الكانطية. أما الموسوعات الفلسفية العربية المعاصرة فهي الأخرى قد كتبت عن كانط وفلسفته وحياته، ومن أبرزها **موسوعة الفلسفة**، لعبد الرحمن بدوي، إذ خصص في الجزء الثاني منها[1] الإشارة إلى كانط مفصلاً، في هذه الموسوعة مستهلاً القول عنه إنه أعظم فلاسفة العصر الحديث. ثم تحدث عن حياته وفلسفته ومراحل تطورها، وهي الفلسفة النقدية النظرية والعملية فضلاً عن الأخلاق والدين والسياسة. وأظن أن هذه المادة أنما هي تلخيص ممتاز لموسوعته عن كانط التي اشرنا إليها من قبل.

بعد ذلك، أشار بدوي في هذه الموسوعة إلى مصطلح المثالية، وتحدث عن كانط ومثاليته النقدية، فعرّفها استناداً إلى كتابه **مقدمة لكل ميتافيزيقيا مقبلة**، فقال: تقول المثالية إنه لا توجد إلا الكائنات العاقلة المفكرة. وسائر الأشياء التي تعتقد أنها تدرك حسياً في التجربة، ما هي إلا امتثالات في عقول الكائنات العاقلة لا يناظرها في الخارج أي موضوع.

أما جورج طرابيشي، فهو الآخر يعرِّف بكانط وفلسفته في معجمه الموسوم بـ **معجم الفلاسفة**[2]، والذي يختص بالفلاسفة دون المذاهب والمصطلحات الفلسفية، ويورد آراء الفلاسفة الألمان وغيرهم بخصوص كانط، بعد أن يذكر حياته ومؤلفاته بالتفصيل.

في حين يتحدث بتفصيلات ممتازة عن كانط وفلسفته عبد المنعم الحفني في **الموسوعة الفلسفية**[3]، فيشير إلى حياته ومؤلفاته وبعض آرائه مأخوذاً من الفلسفة النقدية له، فيقول: إن كانط قد جمع في كتابه **نقد العقل المحض** بين النزعتين العقلية والتجريبية اللتين أثرتا فيه، وأراد أن يحسم السؤال الذي ألح عليه باستمرار في قدرة العقل على التفكير في قضايا ما بعد الطبيعة.

نخلص مما تقدم، بعد هذا السرد والاستقصاء لكل ما كُتب عن كانط العربي حصراً، من دون الإشارة إلى ما ترجم من مؤلفات تحدثت عن فلسفة كانط بلغات غير عربية، إلى أن كانط العربي يشكّل فعلاً مكتبة خاصة به، تناوله الدارسون العرب بالبحث والتحليل لنصوصه وتأويلات هذه النصوص، وقد حاول بعض الباحثين أن

---

(١) ظهرت الطبعة الأولى للموسوعة في بيروت ١٩٨٤.

(٢) ظهرت الطبعة الأولى في بيروت ١٩٨٧.

(٣) ظهرت الطبعة الأولى في القاهرة (د. ت) .

يجد في كانط شكلاً فلسفياً لما يتفلسف به هو سواء في مجال المعرفة أم الميتافيزيقيا أم الأخلاق.

مع ذلك بقي كانط حبيس الدرس الأكاديمي الرصين وحبيس المصطلح الفلسفي الذي وضعه هو لفلسفته، ولم نجد من الدارسين العرب لفلسفة كانط من حاول أن يقارب بينها وبين النهضة العربية المعاصرة، ليستفيد من طروحاته لتطوير وتعميق إيديولوجيته النهضوية. أنها سر العلاقة غير الايجابية بين الجامعة والمجتمع، وبين الجامعة والنخب الثقافية.

ولكن قبل أن أختم هذا البحث، أشير إلى أن الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة التي تبحث في موضوع الأصالة والمعاصرة، وفي منهج التأثر والتأثير، قد وجدت في دراسة كانط مجالاً لعقد مقارنات بينه وبين الفلاسفة العرب المسلمين من أمثال الغزالي وابن رشد، معتقدة إن هذه الدراسات ستؤصل للفلسفة العربية الإسلامية بأزاء كانط الألماني، وأن هذا الأخير قد أطلع على أصول ونصوص الفلاسفة العرب المنقولة إلى اللغات الأوروبية ولا سيما اللاتينية منها والألمانية وأنه قد أفاد من ذلك كله. ويظهر هذا التأثر جلياً في موضوع الأنوار، بحسب دراسة الباحث القدير ناصيف نصار، الذي ذهب إلى أن فلسفة الأنوار عند كانط هي غيرها عند الغزالي، وأنهما متباينتين تمام التباين، ولكن لم يمنع ذلك ناصيف نصار من عقد المقارنات التفصيلية بينهما[(١)].

أما في موضوع نقائض العقل المجرد، فإن الباحث القدير ياسين عريبي يذهب إلى أن كانط قد أطلع على مؤلفات الغزالي، وان نقائض العقل عند كانط أنما هي مذكورة بالتفصيل في كتاب **تهافت الفلاسفة** للغزالي بما لا مزيد عليه، حتى إنه يقول: إن المتناقضات الأربع التي يعرض لها كانط في كتابه **نقد العقل الخالص** تتطابق مع المسائل الأربع الأولى من كتاب **تهافت الفلاسفة** للغزالي[(٢)].

ولكن يبقى السؤال الأساسي: لماذا لم يشر كانط في مؤلفاته الفلسفية إلى مرجعيات نقائض العقل المجرد في مظانها الفلسفية العربية، هذا إذا ما علمنا أنه قد أطلع على نصوصها باللغة اللاتينية أو بلغته الأم الألمانية؟ أم تراها عبقرية الفيلسوف؟!

---

(١) يُراجع: كتاب **مطارحات للعقل الملتزم**، بيروت ١٩٨٦، ص ٢١٦.

(٢) يُراجع: الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، كذلك ابن رشد، **تهافت التهافت**، نشره سليمان دنيا، حيث التفصيلات وقارن، ياسين عريبي، «تكافؤ أدلة أزلية العالم وحدوثه بين كانط والغزالي»، مجلة **الحكمة**، جامعة الفاتح، العدد ٢، السنة ٢، ١٩٧٧، ص٩٧ من البحث.

الفصل الرابع

فكر أنطون سعادة بين ساطع الحصري وناصيف نصار(*)

مقدمة

إن فكر أنطون سعادة (١٩٠٤ ـ ١٩٤٩) وفلسفته وطروحاته الاجتماعية والسياسية قد تناولها جملة من الدارسين العرب المعاصرين، كل بحسب وجهة نظره واجتهاده وتقييمه لهذا المفكر، إذ نجد هناك دراسات قُدِّمت في فكر الرجل وفلسفته، منها ما هو ناقد للرجل ومعارض لأفكاره، ومنها من وقف معه ودافع عن أصالة فكره وفلسفته. ففي الجانب الأول نجد فضلاً عن ساطع الحصري (ت١٩٦٨)، موضوع بحثنا في كتابه **العروبة بين دعاتها ومعارضيها**، هناك محمد جميل بيهم في كتابه **العروبة والشعوبيات الأخرى**، وسيد يسين في كتابه **تحليل مضمون الفكر القومي**، وعزيز العظمة في كتابه **العلمانية من منظور مختلف**. وفي الجانب الآخر نجد من وقف موقفاً طيباً ومدافعاً عن فكر الرجل وشارحاً له، ففضلاً عن ناصيف نصار موضوع بحثنا، في كُتُبه **طريق الاستقلال الفلسفي** (ط٢، بيروت ١٩٧٩)، **وتصورات الأمة المعاصرة** (الكويت ١٩٨٦)، **ونحو مجتمع جديد، مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي** (بيروت ١٩٧٠، ص١٧٢ ـ ١٨٢)، هناك عادل ضاهر في كتابه **المجتمع والإنسان، دراسة في فكر أنطون سعادة** (بيروت ١٩٨٠)، الذي يعد أوسع دراسة فلسفية عنه كُتبت باللغة العربية، وكمال يوسف الحاج في كتابه **موجز الفلسفة اللبنانية**، ومجيد خدوري في كتابه **الاتجاهات السياسية في العالم العربي**، ويوسف أسعد داغر في كتابه **مصادر**

(*) بحث أُلقي في الندوة الدولية عن مئوية أنطون سعادة (١٩٠٤ ـ ٢٠٠٤)، والتي عقدتها مؤسسة سعادة الثقافية في بيروت، تموز/يوليو ٢٠٠٤.

الدراسة الأدبية، وفايز صايغ في كتابه **إلى أين**؟ وأدونيس العكره في بحثه القيم والممتاز «الدين في فكر أنطون سعادة» (مجلة **قضايا عربية**، بيروت، العدد ٢ ـ ٤، ١٩٨٢). أما علي حمية فإن أبحاثه ودراساته عن أنطون سعادة قد أخذت منحىً فلسفياً وأيديولوجيا مميزاً ومحكماً، وأستطيع القول إن علي حمية قد قدم أنطون سعادة بكفاءة مميزة ولاسيما في بحوثه المعمقة التي ألقاها في مؤتمرات بيت الحكمة ببغداد ومنها مشاركته ببحثه: «هل يصبح لنا فكر عالمي، قراءة نقدية في نص لأنطون سعادة من سنة ١٩٣٨» (بغداد ٢٠٠٢)، وقد نُشر في كتاب **أعمال المؤتمر الفلسفي العربي الثالث لبيت الحكمة، بغداد ٢٠٠٣**.

أقول إن أنطون سعادة قد فرض بطروحاته الفكرية والفلسفية واقعاً فكرياً مميزاً في الفكر العربي المعاصر لا يمكن تجاوزه بسهولة ويسر، ذلك أن فكره استدعى من قبل الدارسين له أن يُقيَّم تقييماً نقدياً، سواء اتفقنا مع هذا التقييم أم لم نتفق، ولكن آثرنا أن ندرس هذا التقييم له عند اثنين من كبار المفكرين العرب المعاصرين، هما: ساطع الحصري وناصيف نصار، رغم اختلاف الرجلين في الرؤية والتوجه والمنهج والمرجعيات والأحكام بصدد أنطون سعادة، وبسبب الأصول الفكرية والفلسفية التي ينطلق كل منهما في نظرته إلى سعادة، ولإبراز دور الرجل في الفكر العربي المعاصر وما أثاره من إشكاليات فكرية وأيديولوجية وعقيدية ما زالت قائمة إلى اليوم. ولربما صحت بعض طروحاته الفكرية راهناً ولاسيما بعد الاحتلال الأمريكي للعراق في نيسان/ أبريل ٢٠٠٣.

البحث سينقسم إلى محورين رئيسيين: **الأول** يدرس موقف الحصري من فكر سعادة، أما **الثاني** فيتناول رؤية ناصيف نصار لفكر سعادة، مع خاتمة للبحث.

المحور الأول ـ موقف الحصري من فكر سعادة

بدءاً نقول إن ساطع الحصري ينظر إلى الأمة العربية والفكر القومي من منظور مختلف عن معاصريه ومجايليه في الفكر القومي العربي المعاصر ومنهم أنطون سعادة. ولهذا انعكس هذا الموقف لديه في نظرته إلى فلسفة سعادة في الأمة والقومية، تلك النظرة التي اتسمت بالحدة المميزة والنقد اللاذع والأحكام المسبقة والذي لا يخفى على أي باحث في موقف الحصري من سعادة.

احتل فكر سعادة مكانة مميزة في كتابات الحصري، وذلك لما يشكله الأول من حضور فكري وسياسي واجتماعي بارز على الساحة الفكرية والسياسية العربية، ولا

سيما الجانب الشرقي من الأمة العربية، كونه مؤسس الحزب القومي السوري الاجتماعي وفيلسوفه بلا منازع.

والذي أريد قوله هنا بصدد موقف الحصري من سعادة إنما يتجلى واضحاً كما أشرت في كتابه **العروبة بين دعاتها ومعارضيها**، التي ظهرت طبعته الأولى بعد عام ١٩٥١م، في حين انتهت حياة سعادة الفكرية بموته عام ١٩٤٩م، أي أن الكتاب قد ظهر بعد سنتين من موته.

نجد سعادة حاضراً عند الحصري بقوة، من خلال نص يذكره هذا الأخير عن الأول يدلّ على مدى حضور فكر سعادة ومنهجيته. يقول الحصري: لم يظهر في العالم العربي إلى الآن حزب يضاهي الحزب القومي السوري في الاهتمام بالرعاية المنظمة التي تخاطب العقل والعاطفة معاً، وفي التنظيم الذي يعمل بلا انقطاع في السر وفي العلن[١]. أي أن الحصري يعتقد أن قوة التنظيم لهذا الحزب والدعاية المنظمة هي التي جعلته يخلق تياراً فكرياً وسياسياً قوياً جداً في سورية ولبنان[٢].

ولكن في ضوء هذا النص يتساءل الحصري: ما حظ هذا التيار القوي من الصواب والصلاح؟

وهنا يجيب بإنه لم يجد لتساؤله هذا إجابة شافية وكافية وصريحة إلا في عام ١٩٤٨، وذلك عند لقائه زعيم الحزب ومؤسسه أنطون سعادة لمرتين، بمناسبة زيارة الحصري لبيروت في العام نفسه. ليضع بعد ذلك تصوراته عن الحزب ومؤسسه بقوله: إن سعادة أسس الحزب السوري القومي لمحاربة روح الطائفية والنزعة الانفرادية اللتين لاحظهما في لبنان في الوقت الذي ما كان يعرف بعد شيئاً يذكر عن أحوال البلاد العربية[٣]. وهذا هو الذي دفع سعادة إلى الدعوة للقومية السورية ليحارب من خلالها كلاً من النزعة الانعزالية اللبنانية الضيقة، والدعوة القومية العربية الشاملة التي طرحها حزب البعث في حينه. ولكن سرعان ما أحسن سعادة بإضافة العراق لمفهوم حزبه عن القومية السورية، وسماه سورية الشرقية، لوجود روابط مشتركة تربط سورية والعراق من وجوه عدة. ليدرك ضرورة توسيع مفهوم القومية التي يدعو إليها[٤]، وكذلك جلب معه توسيع لنطاق أهداف الحزب من دون أن يغير أسمه.

---

(١) يُراجع: **العروبة بين دعاتها ومعارضيها**، ط٢، بيروت ١٩٨٥، ص٥٩.

(٢) المرجع نفسه، ص٥٩.

(٣) المرجع نفسه، ص٦٠.

(٤) المرجع نفسه، ص٦٠.

لكن، بقي الحصري حتى بعد لقائه بسعادة يتصور أنه سيلتقي بالرجل مجدداً، ليسمع منه تطوراً لأفكاره ومبادئه. لكن، والقول للحصري، إن هذا لم يحدث ولن يحدث، لأن أنفاس سعادة قد انتهت بظروف شاذة جمعت ـ بحسب الحصري ـ خصائص الملهاة والمأساة واشترك في تمثيلها على المسرح السياسي كلٌ من حزبه وحكومتا سورية ولبنان.

أولاً: مرجعيات الحصري في تقييم فكر سعادة

اعتمد الحصري في تقييم فكر سعادة على جملة من المرجعيات الأساسية التي تركها سعادة لأصحابه ومريديه، فضلاً عن لقاءات الحصري لأكثر من مرة مع سعادة، ومن أهم المرجعيات التي تشكل أبرز معالم فلسفة سعادة وفكره، وهي:

(١). كتاب **نشوء الأمم** والذي ظهر في عام ١٩٣٨.

(٢). **تعاليم وشروح في العقيدة القومية الاجتماعية**، وهي الحلقة الثامنة من سلسلة الأبحاث القومية الاجتماعية.

(٣). بحث **حاربنا العروبة الوهمية لنقيم العروبة الواقعية**، وهي الحلقة الثانية عشرة من الأبحاث أعلاه.

إذ يعتقد الحصري أن هذه المؤلفات والأبحاث هي التي أعطته التصور التام عن فكر وفلسفة سعادة، وهو ما سيعتمدها في حواره بل نقده وجداله المحتدم مع سعادة، وسيقسم الحصري في ضوء ذلك بحثه عن سعادة إلى قسمين رئيسيين: الأول، مناقشة الآراء العلمية، والثاني، تناول الآراء السياسية.

ثانياً: الآراء العلمية لسعادة بحسب الحصري

يعتمد الحصري في مناقشة الآراء العلمية لسعادة حصراً على كتابه **نشوء الأمم**، إذ يرى الأول أن آراء سعادة العلمية إنما بُنيت على فلسفته الاجتماعية التي طرحها في هذا الكتاب. وبعد أن يسرد الحصري فصول الكتاب السبعة التي تضمنها، يقول الحصري وتبعاً لسعادة: إن الفصول الثلاثة من الكتاب إنما كتبها قبل دخوله السجن، في حين أنه أتمّ الفصول الأربعة الباقية في السجن مع بداية عام ١٩٣٦.

والكتاب كما أراده سعادة كتاب اجتماعي علمي بحت، بعيداً عن التأويلات والاستنتاجات النظرية وسائر فروع الفلسفة، مستنداً في أقواله إلى الحقائق العلمية الموثوقة من مصادرها[(١)].

---

(١) المرجع نفسه، ص٦٥.

وهنا يصرح الحصري بأنه قد اطلع على الكتاب مطالعة أولية عام ١٩٣٦، ثم عاود الرجوع إليه مرة أخرى عام ١٩٤٨، وذلك لمقارنة تطور أفكار سعادة بين هذين التاريخين، وإن كان الحصري لم يصرح بذلك بشكل واضح. أما النقد والتقييم الذي أبداه الحصري على كتاب **نشوء الأمم** فيمكن حصرها بالآتي:

(١). إن الكتاب فيه نقائص أساسية لا تتفق مع نظريات علم الاجتماع المعاصر له. ومرد ذلك بحسب الحصري إلى أن سعادة أهمل أثر البيئة المعنوية والاجتماعية في تطور المجتمعات وأعلى من شأن البيئة الطبيعية والجغرافية.

(٢). إن سعادة لم يميز التمييز الكافي بين التاريخ والجغرافيا أو ما يسمى بالمناطق التاريخية والمناطق الجغرافية.

(٣). إن سعادة لم يميز بشكل صريح بين الوراثة الطبيعية والوراثة الاجتماعية، إذ لم يلحظ أن امتياز الإنسان على سائر الموجودات إنما مرده إلى الوراثة الاجتماعية وهي التي تسبب التقدم العلمي والفكري والحضاري على الدوام.

(٤). كما أن سعادة لم ينتبه بشكل كافٍ إلى الفرق بين الأمة والدولة وكثيراً ما يخلط بينهما[١].

هذه النقائص بنظر الحصري كثيراً ما شوشت أبحاث سعادة مما تولّدت معها أخطاء فكرية كبيرة، بل أدت إلى مخالفة الحقائق الاجتماعية المثبتة علمياً[٢]. ويطرح الحصري بعد ذلك اعتراضاته على سعادة بصدد هذه النقائص العلمية والاجتماعية، ليقف مطولاً أمام قول سعادة عن أثر الأرض والبيئة الجغرافية في حركية التاريخ ونشوء الأمم، إذ لا يعتقد الحصري بأهمية هذا الدور في نشوء الأمم. ومرد اعتقاد الحصري يمكن بيانه بالآتي:

(١). إن سعادة إنما بنى نظرياته حول أهمية الجغرافيا في نشوء الأمم لكن الأمثلة التي جاء بها لإثبات ذلك لا تصمد أمام الحقائق العلمية كثيراً، لأن سعادة بنى نظرياته السياسية على أساس اعتبار البيئة الجغرافية. ولهذا فإن الفكرة السياسية التي رسخت في ذهن سعادة كانت بمثابة الغشاوة التي غطت عين بصيرته في هذه القضية، فحالت دون إدراكه الحقيقة على الرغم من وضوحها التام[٣].

(٢). اعتبر سعادة الملكية بكل أنواعها بمثابة قضية جغرافية، في حين يرى الحصري أنها قضية اجتماعية بحتة تتبع النظم الاجتماعية لا الأحوال الطبيعية، ذلك أن

---

(١) المرجع نفسه، ص٦٥ ـ ٦٦.

(٢) المرجع نفسه، ص٦٦.

(٣) المرجع نفسه، ص٦٩.

الملكية من الأوصاف الطارئة على الأرض من جراء الاعتبارات والتشكيلات الاجتماعية[1].

(٣). إن اعتبار الملكية قضية جغرافية بحسب سعادة وتشبيه الأملاك بالبيئة الطبيعية وتقديم الأدلة على ذلك، إنما يخالف حقائق علم الاجتماع. وبهذا فإن سعادة إنما انجرف تحت تأثير نزعته السياسية التي ترمي إلى إعطاء المكانة الأولى في القومية إلى البيئة الجغرافية، إذ يعتبر سعادة أن الأرض لها أهمية كبيرة في تحديد معنى الأمة، وذلك من خلال قوله: إن الأرض هي القوم، أو أن لا أمة على ألإطلاق بدون قطر معين محدد[2].

(٤). إن سعادة في تعريفه للأمة لم يميز بحسب الحصري بين الأمة والدولة تمييزاً علمياً صحيحاً. ومفاده عند الحصري أن قطراً معيناً ضروري لقيام الدولة، ولكنه ليس ضرورياً لوجود الأمة، إذ الأمة بحسب الحصري قد تكون مبعثرة على أقطار مختلفة وقد تعيش مع غيرها من الأمم في بقعة أرضية واحدة[3].

(٥). إن سعادة قد قلل من شأن اللغة في نشأة الأمم، مثلما غالى في شأن الجغرافيا والبيئة من قبل، ولهذا فإن الحصري ينتقد سعادة في موضوع اللغة التي يعتبرها الحصري أحد أهم مقومات الأمة والقومية، فضلاً عن التاريخ المشترك. إذ يعتقد الحصري أن اللغة كيان اجتماعي وهي نتاج الحياة الاجتماعية وعواملها في وقت واحد. ولو لم تكن اللغة لما تميزت الجماعة البشرية عن قطعان الماشية على حد تعبير الحصري. ولم يقف الأمر عند هذا الحد بالنسبة لأهمية اللغة عند الحصري وفقدانها هذه الأهمية عند سعادة، بل إن الأول يعتبر اللغة آلة التفكير المنطقي فضلاً عن التواصل العاطفي والفكري، ويأتي بدليلٍ مفاده أن كل الحركات القومية التي غيَّرت معالم خارطة أوروبا السياسية منذ قرنٍ واحد إنما قامت على أساس اللغات القومية[4]. إذ يعتبر اللغة أهم وسيلة وأهم ظاهرة في وحدة الحياة، بل إن أهم عناصر القومية عند الحصري هي اللغة والتاريخ.

ثالثاً: الآراء السياسية لسعادة بحسب الحصري

يعتمد الحصري في تقييم أراء سعادة السياسية كما أشرنا من قبل إلى الحلقة الثامنة من سلسلة الأبحاث القومية الاجتماعية والتي تشكل تعاليم وشروح في العقيدة القومية الاجتماعية.

---

(١) المرجع نفسه، ص٧٠.

(٢) المرجع نفسه، ص٧١.

(٣) المرجع نفسه، ص٧١.

(٤) المرجع نفسه، ص٧٥.

يطرح الحصري في تقييمه هنا لسعادة أولاً النظام الأساسي للحزب القومي السوري الذي أسسه سعادة، وما مراد الحصري من ذلك إلا تقديم نصوص من إنتاج سعادة نفسه، توضّح آراؤه السياسية والفكرية، فتشغل هذه النصوص لسعادة في كتابات الحصري مساحة متميزة[١].

بعدها يناقش الحصري مفهوم القومية السورية وحدود سورية كما طرحها سعادة، إذ يعتبرها الأساس والركيزة التي قام عليها الحزب القومي السوري الاجتماعي. ذلك أن سعادة اعتبر القومية السورية قومية مستقلة عن العرب تمام الاستقلال مع إدخال قطر العراق ضمن حدود سورية الطبيعية واعتبار العراقيين سوريين. وتتلخص تقييمات الحصري بصدد أراء سعادة بالآتي:

(١). إن نظرة سعادة لمفهوم القومية السورية إنما هو نتيجة ظروف تفكيره الخاص ونزعاته السياسية.

(٢). إن فكرة سعادة عن القومية السورية تبلورت في ذهنه وعقله عندما كان مغترباً خارج بلاده أو عقب عودته إلى بلاده مع جهله بمعرفة البلدان العربية وانحصار معرفته بلبنان وسورية فقط. ولهذا أسس حزبه على أساس محاربة الانفرادية والطائفية في سورية ولبنان ودعا إلى توحيد البلدين فضلاً عن إضافة العراق إليهما فيما بعد[٢]. ولهذا يعتقد الحصري أن سعادة كان يخادع مخاطبيه في الخطب السياسية بصدد القومية السورية، بل يذهب الحصري إلى أبعد من ذلك بقوله إن سعادة إنما يخدع نفسه أيضاً[٣].

(٣). كما يقدم الحصري أمثلة على أقوال سعادة تلك من طبعتين مختلفتين لكتابه **نشوء الأمم**، إذ استبدل سعادة لفظة البقاع الساميّة بالبقاع السورية والدولة العباسية بالدولة السورية العباسية، ويعتقد الحصري أن سعادة قد أضاف العراق إلى خريطة سورية الكبرى وأسماه سورية الشرقية[٤]. ومع ذلك يعتقد الحصري أن سبب موقف سعادة المتذبذب هذا من القومية والأمة هو أنه لم يعترف بأهمية رابطة اللغة والتاريخ، إذ إن سعادة لو اعترف بهاتين الرابطتين لاضطره الأمر إلى توسيع نطاق القومية التي يدعو إليها. ذلك أن هذا هو السبب الوحيد الذي أوقع سعادة بهذا التخبط الغريب في أمر تقرير حدود سورية الطبيعية وتحديد مفهوم

---

(١) يراجع الصفحات ٨٣ ـ ٨٤.

(٢) المرجع نفسه، ص٨٩.

(٣) المرجع نفسه، ص٩٠.

(٤) يُراجع: المقارنة الممتازة في كتاب الحصري الذي نعتمده هنا في البحث، ص٩١ وما بعدها.

القومية السورية، فضلاً عن أن زعيم الحزب السوري القومي لم يستنبط نظرياته السياسية من الأبحاث العلمية ، بل أراد تسخير الأبحاث العلمية لخدمة نزعاته السياسية بحسب الحصري، وهو ما نسميه بتكييف الأفكار العلمية تبعاً لمضامين أيديولوجية[1].

(٤). إن مصطلح "**الهلال الخصيب**" الذي ظهر في كتابات سعادة ومقالاته وخطبه وتعاليمه الأساسية إنما هو ناتج عن تصور لمفهوم العروبة والقومية السورية، وإن كان قد ظن بدءاً أنها تسمية عربية، مع العلم أنها من وضع العالم التاريخي برستيد، وهذا عيب علمي بحق سعادة كما يقول الحصري. حتى إن سعادة قد تبنّى تعبير الهلال الخصيب في نصوص تعاليمه وشروحها[2]، وإن كان سعادة قد تنازل فيما بعد عن هذه التسمية ونقد قائليها بعنف، لأنهم قد أغمطوا حقه في ابتداع هذه التسمية.

رابعاً: نقد فكرة العروبة عند سعادة

يُقيّم الحصري فكر سعادة من خلال إصداره لحكم عام على هذا الحزب وفكره من داخله ومن خارجه، فضلاً عن إيمان الأول بفكرة العروبة المتجاوزة للحدود الإقليمية التي دعا إليها سعادة وحزبه. ولا يقف الأمر عند هذا الحد، بل إن الحصري يتهم سعادة بسوء فهم للمعنى المقصود من كلمة **العروبة** ومن تعبير **القومية العربية**[3]. ومن خلال ذلك تتضح ملامح الحوار والجدال المحتدم بين الحصري وسعادة، ذلك أن هذا الأخير ترتبط معنى العروبة لديه دوماً بمعنى البداوة الصحراوية والمفهوم المحمدي، بحسب قول الحصري. فضلاً عن أن فكرة الوحدة العربية ما هي إلا قناع يتقنع به دعاة الطائفية الإسلامية بحسب سعادة، ولهذا حمل عليها كما كان يحمل على الطائفية بشكل عام، وهذا **وهم** بحسب الحصري[4].

إن تقييم الحصري لسعادة إنما انطلق من منطلق أيديولوجي مسبق مفاده أن التصور الخاص والعام لكل منهما عن العروبة والقومية لا التقاء فيه ولا حوار، حتى إن الحصري اتهم سعادة بأن أحكامه عن العروبة والقومية العربية إنما انطلقت من حوارات ولقاءات له مع طائفة من المسلمين الرجعيين والمتذبذبين، مما دفع به إلى أن يحكم حكماً عاماً على مفهوم العروبة من خلال ذلك واتهمها بالطائفية.

---

(١) المرجع نفسه، ص٩٤.
(٢) المرجع نفسه، ص٩٩.
(٣) المرجع نفسه، ص٦١.
(٤) المرجع نفسه، ص٦١.

يسمّي الحصري هذه الأحكام التي أطلقها سعادة على العروبة والقومية العربية "خميرة الضلال"، وهي التي دفعت بسعادة إلى إفساد فكره العلمي والاجتماعي والسياسي، وأبعدت سعادة وحزبه عن جادة الصواب، وجعله يُخالف الحقائق العلمية مخالفة صريحة إلى حد التناقض مع نفسه[1].

ولكن كيف سيثبت لنا الحصري هذه الدعاوي التي أطلقها بحق سعادة وحزبه؟ هنا نضع أمام الباحثين والدارسين لفكر الحصري رأياً مفاده: أنه قد تعامل مع سعادة وفكره تعاملاً يتسم بالنقد اللاذع والعنيف، لأن مقدمات الحصري بصدد العروبة والقومية هي غيرها عند سعادة، ولا بد أن تكون النتائج التي تستنتج منه مختلفة هي الأخرى.

وعلى الرغم من الإعجاب الذي يبديه الحصري بسعادة، إلا أنه لا يغفر له "خميرة الضلال" التي استولت على ذهنه وأبعدته عن النظر العلمي الرصين. وهنا يدعو الحصري أتباع سعادة إلى تجاوز خميرة الضلال، والانفتاح على التطور الذي بدأه سعادة أول مرة نحو العلم والفلسفة والسياسة، وإن كان عليهم أن يقتدوا بسعادة تنظيماً وسلوكاً وقيماً[2].

ولكن نجد أن الحصري يتعامل مع سعادة وفكره معاملة المعلم الخبير لا التلميذ النابه، ومعاملة الشيخ العارف لا المريد، وذلك بحضّه أصحاب سعادة ورفاقه على اتباع طريق التطور والتقدم في سبيل خدمة البلاد العربية ونهضتها وكأنه قيِّم عليهم.

وختام القول بصدد موقف الحصري من سعادة إن تقييمات الحصري لسعادة وفكره إنما تنبع من أيديولوجية ونظرة ومفهوم ومصطلح مغاير لما طرحه سعادة بذات المفهوم والمصطلح، إذ إن كليهما ظهرا وألفا في الفكر القومي العربي المعاصر ولكن كلاً من وجهة نظره وأهدافه ومبادئه. ولكن يبقى سعادة بنظرنا متسقاً مع نفسه ومع طروحاته وفلسفته ومبادئ حزبه التي طبّقها على التاريخ والجغرافيا والاجتماع واللغة، وتبقى تقييمات وملاحظات الحصري نابعة من مواقف مسبقة وأحكام مبنية على منطق أيديولوجي يعتمد التاريخ واللغة ويتسم بالحدة والعنف تجاه خصومه ومعارضيه مما يخرجه عن جادة الفكر الحر المنفتح على الآخر والمحاور له.

---

(١) المرجع نفسه، ص٦١.

(٢) المرجع نفسه، ص٦٢.

المحور الثاني ـ فكر سعادة من وجهة نظر ناصيف نصار

أولاً: الفهم المنهجي

احتل فكر سعادة وفلسفته حضوراً مميزاً في كتابات ناصيف نصار على تنوعها، فقد خصص أحد أهم فصول كتابه القيّم **طريق الاستقلال الفلسفي**[١]، وهو الفصل الرابع للبحث في فكر سعادة وفلسفته، بنظرة عقلانية موضوعية مؤطرة بإطار فلسفي منهجي محكم، بعيداً عن إصدار أية أحكام مسبقة عن سعادة وفكره، بل نجد إن نصار قد عقد ما يشبه المحاورة مع فكر سعادة، بخلاف ما فعله الحصري. وفضلاً عن هذا الفصل فقد عقد فصلاً آخر مطولاً في فكر سعادة في كتابه القيّم **تصورات الأمة المعاصرة (دراسة تحليلية لمفاهيم الأمة في الفكر العربي الحديث والمعاصر)**، وهو الفصل الحادي عشر بعنوان «التصور الإقليمي المتحدي»[*].

يبدأ نصار حديثه عن سعادة بإبراز التقدير الذي يستحقه في الفكر العربي المعاصر، وبإيراد بعض النصوص التاريخية والفكرية والسياسية لمفكرين عرب معاصرين ذكروا سعادة في مؤلّفاتهم، ولاسيما مجيد خدوري في كتابه **الاتجاهات السياسية في العالم العربي**، وساطع الحصري في كتابه **العروبة بين دعاتها ومعارضيها**، وكمال يوسف الحاج في كتابه **موجز الفلسفة اللبنانية**، إذ يقول كمال الحاج عن سعادة: إنه دفع بالسياسة والفلسفة إلى آخر حدود الالتزام، إلى التحزُّب، وفي الحزب تسيست الفلسفة وتفلسفت السياسة. إن سعادة فيلسوف قبل كل شيء[٢].

ولكن مع ذلك كله، يرى نصار أن خصوم سعادة والمؤرخين الذين كتبوا عنه لم يدركوا مرامي فلسفته، ولم يحصروا بدقة ووضوح المعنى الأساسي الشامل الذي يكمن في أعماق ما تجلى في شخصية سعادة وأفعاله من صفات وخصائص[٣]. والسبب كما يرى نصار إنما يتجلى في الضعف والإبهام في تصورهم لحقيقة الأيديولوجية، وعلى الأخص الأيديولوجية الثورية، أو تقيدهم الضيق الأفق بعقيدة مناقضة[٤]، وهو ما وجدناه عند ساطع الحصري في المحور السابق.

---

(١) اعتمدنا الطبعة الثانية للكتاب والصادرة عن دار الطليعة، بيروت١٩٧٩.

(*) لم نشأ ان نبحث هنا في هذا الكتاب، بل أعتمدنا كتاب **طريق الاستقلال الفلسفي** وحده في الكشف عن تصور نصار لفكر سعادة، وأجّلنا البحث في هذا الكتاب إلى مناسبة أخرى.

(٢) نقلاً عن نصار، **طريق الاستقلال الفلسفي**، ص٧٧.

(٣) المرجع نفسه، ص٧٧.

(٤) المرجع نفسه، ص٧٧.

إن نصار عندما يبحث في فلسفة سعادة إنما يستند في تأويلاته الفكرية إلى ما أشار إليه نديم البيطار في علاقة الأيديولوجية بالفاعلية الاجتماعية. ويستنتج نصار ما استنتجه من خلال ما طرحه البيطار عن دور الأيديولوجية الانقلابية في التغيير الاجتماعي التاريخي. إلا أن سعادة كان يهدف من أيديولوجية حزبه إلى نقض الوجود السوري التقليدي العتيق وإلى بناء مجتمع سوري عربي جديد[١].

إن نصار يربط أيديولوجية سعادة بالوضع التاريخي الذي نشأت فيه وترعرعت، وهو لعمري تصور صحيح. فسعادة برأي نصار كان يريد بناء فلسفة إنسانية اجتماعية جديدة، وأن هذه الفلسفة الإنسانية إنما تسعى إلى تنظيم تيار يضرب بجذوره في انتفاضات النهضة وتفجراتها منذ بداياتها في القرن التاسع عشر الميلادي، ذلك لأن سعادة بحسب نصار هو من أكثر السياسيين في جيله اهتماماً بالفلسفة، وتشديداً على ضرورتها للحركة الثورية واجتهاداً في سبيل تعيين القواعد الفلسفية لعقيدته[٢].

وهنا تتبين منهجية نصار في الحكم على سعادة، كون الأول هو من أكثر الباحثين العرب تفلسفاً في الأيديولوجية وبناءاتها وفعاليتها الاجتماعية، فضلاً عن كونه فيلسوفاً عربياً معاصراً وعى بشدة أهمية الفلسفة في تشكيل النسق الأيديولوجي لأية حركة ثورية عربية معاصرة. وهذا الموقف لدى نصار من الأيديولوجية جعله ينتقد موقف الحصري من سعادة ويتهمه بالقصور والتضليل والحكم الأيديولوجي المنغلق.

وهنا يتبين أن نصار عندما أراد أن يُقيّم فكر سعادة إنما نظر إليه من منظور فلسفي لينطلق في أفق رحب عندما يتعامل معه. فمثلاً عندما أراد نصار أن يحلل العقيدة السورية الاجتماعية وجد من المناسب التمييز بين ما هو سوري فيها وبين ما هو نظري فلسفي، أي ما يسميه سعادة بالنظرة إلى الحياة والكون والفن. وبهذا فإن نصار أراد أن يضع فلسفة سعادة في إطار الفهم الموضوعي لمشروعه الاجتماعي التاريخي الذي هو بحسب نصار مشروع بعث وتحرر قومي في مرحلة تاريخية حضارية معينة[٣].

يصرّح نصار بأن هذه الشروط التي وضعها، هي التي تساعد على إعطاء رؤية واضحة نسبياً لأفكار سعادة الفلسفية على الرغم من أنه ـ والقول لنصار ـ لم يعرضها عرضاً جامعاً منسقاً ولم يتوسع في شرح بعضها شرحاً كافياً وافياً[٤].

ولم يقف عند هذا الحد بل إن نصار حاول أن يقسم حياة سعادة الفكرية

---

(١) المرجع نفسه، ص٧٧.
(٢) المرجع نفسه، ص٧٧.
(٣) المرجع نفسه، ص٧٩.
(٤) المرجع نفسه، ص٧٩، مع حواشيها.

والفلسفية إلى أربعة مراحل كبرى، هي: مرحلة النشأة (١٩٠٤ ـ ١٩٣٢)، ومرحلة صياغة العقيدة وتأسيس الحزب (١٩٣٢ ـ ١٩٣٨)، ومرحلة الاغتراب القسري (١٩٣٨ ـ ١٩٤٧)، وأخيراً مرحلة الثورة القومية الاجتماعية الأولى التي أدت إلى إعدامه (١٩٤٧ ـ ١٩٤٩). ويُلاحظ نصار أن اهتمام سعادة بالفلسفة لبناء عقيدته كان يزداد مع الزمن بسبب المناقشات العقائدية التي حملته ظروف نضاله على الخوض فيها[١].

ثانياً: موقف نصار من فلسفة سعادة

(١). **الاستقلال الفكري**: يرى نصار أن سعادة كان شديد المطالبة في الاستقلال الفكري، إذ إن سعادة يعتبر الاستقلال الفكري الشرط الأساس من شروط النهضة القومية والاستقلال القومي التام، ومقصد سعادة من الاستقلال الفكري هو عدم خضوع الأمة إلى أي فكر أجنبي، ولهذا يعتبر سعادة أن الاستقلال الفكري شرط من شروط الاستقلال السياسي، ولكن يعرض نصار الإشكالية الفلسفية حول مطلب سعادة هذا ومفادها كيفية التعامل مع الانفتاح على مختلف المدارس الفكرية الفلسفية القديمة والحديثة والمعاصرة.

يجيب سعادة عن هذه الإشكالية لدى نصار بعبارة الاطلاع الفكري المنفتح الهادف إلى تعزيز النهضة القومية والمقترن بموقف نقدي حاسم للفكر الأجنبي[٢]. كما يردّ سعادة بتهكم على كل من يتكلم عن الفلاسفة الغربيين بكلام لا نسق فيه فيكون معيقاً للنهضة الفكرية العربية، بل يزيد من البلبلة الفكرية والتخبط. وبهذا فإن الفكر البعيد عن هذه القضايا هو أفضل من الفكر المضطرب المتذبذب[٣].

ولهذا فإن الاستقلال الفكري لدى سعادة هو وجه من وجوه الاستقلال النفسي كما يفهم نصار من نص سعادة، وهو محقٌ في ذلك. إذ إن الاستقلال النفسي يقود إلى الثقة بالنفس والمسؤولية المباشرة، اللتين هما شرط لكل نجاح في الحياة، كما أنهما مطلوبان لحماية النهضة القومية من السيطرة الأجنبية.

في ضوء ذلك، يستنتج نصار من خلال قراءته لسعادة في هذا الباب نقطتين رئيسيتين: الأولى، هي الانفتاح على الاتجاهات الفكرية العالمية؛ والثانية، الاهتمام المميز بالتراث القومي الذي يغذي الشعور بالهوية والإيمان

(١) المرجع نفسه، ص٧٩ ـ ٨٠.
(٢) المرجع نفسه، ص٨٢.
(٣) المرجع نفسه، ص٨٣.

بالنفس ويعطيها مناعة تجاه التيارات الغربية والتي تكون هدّامة لها[١].

وهنا يثير سعادة مسألة ذات أهمية بالنسبة للفلسفة القومية مفادها أن هذه الفلسفة القومية التي تقوم على الاستقلال الفكري إنما تؤهل المشتغل بها لأن يكون فيلسوفاً، وهو بذلك إنما يجيب على سؤال لشارل مالك وجهه إليه عام ١٩٣٨م عن معنى الفلسفة. إذ يذهب نصار إلى أن هذا النص لسعادة عن معنى الاستقلال الفكري يعني الرفض لموقف الخضوع العقلي والاستعباد الفكري، والدعوة إلى الأخذ والعطاء وبحرية ومسؤولية تامتين. لهذا فإن نصار قد وُفِّق في تقديم صورة مميزة لفهم سعادة للفلسفة ودورها في الاستقلال الفكري من داخل نص سعادة نفسه لهذه الإشكالية.

(٢). **الوجود والعقل وإرادة الحياة**: يحكم نصار بدءاً بأن سعادة لم يكتب نصاً مفصلاً في نظرته إلى العقل والوجود، ولكن نجد ما قاله فيهما منثوراً في كتاباته العقائدية، مما يعطي فكرة مقبولة عن موقفه الفلسفي من هذه المفاهيم[٢]. ويلخص نصار فلسفة سعادة بالآتي:

(أ). رفض الميتافيزيقا والتصوف وكل الأنواع الفكر الغيبي.

(ب). الوجود هو وجود الإنسان المباشر في علاقته بالمادة والطبيعة والتاريخ الاجتماعي باعتبار أن الإنسان جزء من عالم المادة والحياة.

(ج). العقل أسمى قوة في الإنسان، وعليه أن يستعملها أولاً في حدود وجوده الحياتي، معرفياً أم عملياً. وبهذا فإن سعادة لم ينكر عالم الغيب وما بعد الطبيعة، بل استبدلهما بالبحث الاجتماعي الإنساني.

(ح). الاعتراف بدور العقل في حياة الإنسان، وأنه يدعو إلى عقلنة كاملة للحياة الإنسانية، وإن كان سعادة لا يميز تميزاً كافياً بين دور العقل معرفياً ودوره في العمل.

(خ). ان العقل مرتبط على الدوام بإرادة الحياة على صعيد الممارسة العملية، ومرتبط على صعيد المعرفة بالوجود الواقعي وقوانينه.

(د). رفض المذهب الحدسي بكل فروعه وأشكاله من التصوُّف حتى السياسة[٣].

---

(١) المرجع نفسه، ص٨٣، ويقارن: علي حمية، «هل يصبح لنا فكر عالمي، قراءة نقدية في نص لأنطون سعادة ١٩٣٨»، بحث في **المؤتمر الفلسفي العربي الثالث، بيت الحكمة ٢٠٠٢**، طبعت أعمال المؤتمر، بغداد ٢٠٠٣، ص٢٨١ وما بعدها.

(٢) نصار، **طريق الاستقلال الفلسفي**، ص٨٧.

(٣) المرجع نفسه، ص٨٦ ـ ٩٢.

ومن كل ما تقدم يستنتج نصار أن **سعادة لا يُعتبر فيلسوفاً عقلانياً** بالمعنى المثالي لهذه الكلمة، وان تمجيده للعقل يشبه تمجيد بعض الفلاسفة القدماء من أمثال أرسطو والمعتزلة أو بعض فلاسفة الأنوار في العصر الحديث. إذ إن سعادة، والقول هنا لنصار، يقول بتحكيم العقل في المعرفة والسلوك، ولكنه يقدم على ذلك القول بمبدأ فاعلية الحياة وما تنطوي عليه من خصائص النمو والتجدد والإبداع، وما العقل سوى مصدر النور الذي يضيء الطريق أمام إرادة الحياة وفاعليتها.

(٣). **نسبية القيم**: يعتقد نصار أن مشكلة القيم هي أدق وأصعب مشكلة واجهت سعادة في دفاعه عن فلسفته العقائدية، بل يرى أن هذه المشكلة قد لاحقت سعادة في كل مراحل نضاله وتفكيره تحت عنوان محاربة النزعة الفردية الأنانية الفوضوية. بل ويوجه نقداً إلى سعادة يقول فيه: إن سعادة كان شديد الإبهام وشديد الإيجاز في عرضه لهذه الفكرة[١]. ووفق ذلك يمكن أن نحدد نقده لموقف سعادة من نسبية القيم بالآتي:

(أ). إن سعادة قد أنشغل بمشكلة القيم النفسية ولم ينشغل بالقيم المادية، ولذلك أخذت الأخيرة درجة ثانية في فكر سعادة.

(ب). إن سعادة رفض كلياً ولأسباب فلسفية وعملية موقف الذين يبحثون عن أساس للقيم خارج عالم الإنسان، كذلك رفض اعتبار مصدر القيم في الوجود الفردي الذاتي.

(ت). إن سعادة يرى في القيم أنها قواعد معيارية تصدر عن النفسية الجماعية أو المجتمعية، وأنها نسبية متعددة ومتغيرة بتعدد وتغير النفسيات الجماعية التي تصدر عنها.

(ث). إن القيم العليا (الحق والخير والجمال)، لا تعرف ضابطاً أو مقياساً خارجاً عن المجتمع كما يقول سعادة، وأن هذه القيم تصدر عن إرادة واعية، لأنها إرادة الحياة وأن الشكل الأعلى للوعي هو العقل.

(ج). إن مبدأ النسبية الجماعية أو المجتمعية لا يقدم تفسيراً لأصل القيم والأخلاق الاجتماعية عموماً وحسب، بل إن المبدأ يقدم المقياس الموضوعي للحكم على السلوك الأخلاقي في خضم الحياة الاجتماعية، والموضوعية إنما تعني التقيد بحياة جماعية معينة.

---

(١) نفسه، ص١١٠.

(ح). الجماعة التي تشكل المقياس الموضوعي هي الجماعة القومية التي ينبغي تحريرها وبناؤها من جديد بواسطة الحزب[1].

(خ). إن المثل العليا هي التي يجب أن يتمسك بها الحزب لأنها المعبِّرة عن شخصيته والضابطة لفاعليته والكفيلة بتحقيق قيم الحق والخير والجمال بأفضل صورة ممكنة، ولهذا حصر سعادة المثل العليا في أربع هي: الحرية والواجب والنظام والقوة.

(د). الحرية تحتل المرتبة الأولى بين القيم، والحرية عند سعادة حريتان: حرية الفرد أو ضمن المجتمع، وحرية المجتمع ككل، وعلى الأخص حرية الأمة، وهما متلازمتان.

ليخلص نصار من كل ما تقدم عن القيم ونسبيتها عند سعادة إلى القول: إن أهمية هذه النظرية في المثل العليا أنها لا تحتاج إلى برهان[2]، ويبدو أن نصار أراد أن يوضح مقصود سعادة في البناء الإنشائي للمفهوم العلمي.

(٤). **مفاهيم أخرى**: لم يقف تقييم نصار لسعادة أمام هذه الموضوعات التي عرضنا لها فحسب، بل درس موضوعات أخرى مثل إرادة الحياة، واجتماعية الإنسان، وبنية الوجود الجماعي، ومبدأ المتحد القومي (ناقش هذا المفهوم مفصلاً في كتابه **تصورات الأمة المعاصرة**)، والنظرة الدينية إلى الحياة والعالم، ونقد النظرة الليبرالية للحياة الاجتماعية، وأخيراً التفاعل الاجتماعي والتاريخي.

ان هذه الموضوعات قد عالجها نصار بتفصيلات دقيقة مع مرجعيات مهمة من داخل فكر سعادة وفلسفته، إلا إنّا آثرنا عدم الوقوف عندها، وذلك لتداخل الاجتماعي فيها مع الديني والسياسي مع الحزبي البحت، مؤجلين البحث فيها إلى مناسبة أخرى.

خلاصة

نخلص مما تقدم إلى أن تقييمات ساطع الحصري وناصيف نصار لفلسفة سعادة وفكره السياسي والعلمي والاجتماعي، إنما انطلقت من أسس أيديولوجية وفلسفية وعلمية لكلا الباحثين، وإن كان هناك فارق زمني مُعتبر يفصل.

لكن بقى ساطع الحصري أسير الرؤية القومية المؤدلجة بطابع التاريخ واللغة، لينطلق منها في محاكمة سعادة وفلسفته، فضلاً عن أن الحصري تعامل مع فكر سعادة وفلسفته ومواقفه السياسية تعاملاً مشحوناً بالمواقف الشخصية والسياسية المنغلقة،

---

(١) المرجع نفسه، ص١١٠ وما بعدها.
(٢) المرجع نفسه، ص١١٧.

والمتأثرة بالطابع القومي المغرق بالأيديولوجيات السائدة في حينه. أي أن الحصري لم يقرأ سعادة وفق الظرف التاريخي الذي ظهر فيه والمنطقة التي أبدع فيها، مما أوقع الحصري في عجلة الأحكام المتسرعة، وبالتالي فإن الفراق بل الطلاق بائن بينهما أشد البينونة.

هذا في حين نجد نصار قد تعامل مع سعادة وفكره تعاملاً ينم عن عقلية منهجية محكمة، تعرف مداخل الموضوع ومرجعياته ضمن الإطار التاريخي والفلسفي والقيمي الذي عاشه سعادة، فضلاً عن التناقضات الحاصلة في بنيان الجسم السياسي العربي في النصف الأول من القرن العشرين. مما جعل قراءة نصار تتسم بالروح الجدلية العلمية المنطقية الفلسفية التاريخية المتجاوزة لأي أحكام أيديولوجية مسبقة مناقضة أو موافقة لآراء سعادة. ومع ذلك تبقى قراءة الحصري تمثل نموذج الحوار والجدال والصراع الفكري السائد في النصف الأول من القرن العشرين في العالم العربي، مثلما تمثل قراءة نصار الفلسفية المنهجية القراءة المنفتحة على الآخر والحوار معه في النصف الثاني منه.

الفصل الخامس

هل يُعدّ المعري فيلسوفاً؟

دراسة في موقف الخطاب الفلسفي العربي المعاصر منه(*)

مقدمة

لا خلاف بين الدارسين للخطاب الفلسفي العربي الإسلامي في العصر الوسيط، في أن هناك فلاسفة ظهروا في هذا العصر لعبوا أدواراً مهمة في تاريخ الفكر الإنساني بما طرحوه من آراء فلسفية أصيلة في المعرفة والكون والميتافيزيقيا والأخلاق والجمال والمنطق، وغير ذلك من الموضوعات الفلسفية العويصة.

ومن هؤلاء الفلاسفة الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد، فضلاً عن أبي العلاء المعري (ت ٤٤٩هـ/ ١٠٥٧م)، الذي يُعدّ واحداً من أهم هؤلاء الفلاسفة، إذ لم يكن مقلداً للفلسفة اليونانية ولا شارحاً لها ولا متأثراً بها، بل كان ناقداً فلسفياً مميزاً، له سماته وأساليبه في عرض الفكرة ونقدها وبيان وجهة نظره بصددها، سواء أكانت نثراً أم شعراً. ويشهد على ذلك تراثه الفلسفي الذي وصلنا، وقد تعاملنا معه من منظور فلسفي منطقي معاصر في مظان هذا البحث.

وقد وجد الدارسون العرب المعاصرون من المتخصصين في الخطاب الفلسفي، في شخصية أبي العلاء المعري ما يجب أن يحتل مكانته ضمن السياق العام لتاريخ الفلسفة العربية الإسلامية في العصر الوسيط، ويكون ضمن الإطار المدرسي لهذه الفلسفة وشخصياتها الكبرى.

وقد نجح هؤلاء الدارسون في نشر وعرض أفكار المعري في موضوعات الفلسفة

(*) بحثٌ أُلقي في المؤتمر السنوي عن أبي العلاء المعري، المنعقد في معرة النعمان، خريف ٢٠٠٥.

حصراً، وبيان أهميتها المعرفية والفكرية والقيمية. وبحثنا هذا هو محاولة لرصد هذا القول الفلسفي العربي المعاصر عن شخصية أبي العلاء المعري وكيف تعامل معها، ووفق أي منهج كان هؤلاء الدارسون للمعري وفلسفته وفكره ينظرون إليه.

وسنتناول في بحثنا فلسفة وفكر أبي العلاء المعري من خلال طرح جملة أسئلة فلسفية ومعرفية، وكيف فهمها وأوّلها هؤلاء الدارسون لفلسفته من العرب المعاصرين وفق منهج علمي يأخذ بشخصية المدروس ضمن سياقها التاريخي العام، وما هي المشكلات المطروحة في زمان هذه الشخصية، وهل أثرت هذه المشكلات في مواقفه وآرائه وأحكامه في مجال السياسة والاجتماع والفن والدين والفلسفة، وما هي صلته بمعاصريه ومجايليه سواء أكانوا أنصاراً أم خصوماً؟

أولاً: هل كان أبو العلاء المعري فيلسوفاً ؟

قبل الإجابة عن هذا التساؤل، يجدر بنا أن نفهم معنى الفيلسوف وما هي خصائصه ومزاياه.. حتى نطلق هذه الصفة على شخصية بحثنا هذا.

يتفق الدارسون للفلسفة على أن الفيلسوف هو ذلك الإنسان الذي ينظر إلى الأشياء المحيطة به نظرة عقلانية نقدية منطقية تتسم بالشمولية والمنهجية والكلّية، وتقدم أجوبة متكاملة عن أي موضوع من موضوعاتها التي تدرسها من دون أي تحيز أو تحزب مسبق حيال الأشياء والموضوعات قيد الدرس والبحث، فضلاً عن الأفق الكوني المستقبلي للفيلسوف. فهل كان هذا الوصف ينطبق على أبي العلاء المعري بنظر دارسيه المعاصرين؟

هنا نجد مواقف مختلفة ومتباينة بين هؤلاء الدارسين لفلسفته وفكره. فمثلاً يعتقد عمر فروخ أن المعري فيلسوف على التوسع كما نسمي سقراط فيلسوفاً وكما نسمي كثيرين من المفكرين في العصر الوسيط في الغرب فلاسفة، غير أن الأصوب أن نسميه "حكيم المعرة"[(١)]. وحجّته في ذلك أن المعري قد توجه بالنقد إلى الفلسفة الإسلامية بأوجه منها، وكشف عن عيوب المجتمع وكان واقعياً في تفاصيل كثيرة من نقده، وإن كان متشائماً هداماً في كثير مما جاء به[(٢)]. وسنأتي في فقرة لاحقة ندرس فيها موضوعة التشاؤم عند حكيم المعرة.

---

(١) يُراجع: عمر فروخ ، **تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون** ، ط٢، بيروت ١٩٧٩، ص٤٤٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٤٤.

ويتفق مع عمر فروخ مؤرخ الفلسفة جميل صليبا في أن المعري لم يكن فيلسوفاً بالمعنى الدقيق كأرسطو والفارابي وأبن سينا، بل كان شاعراً حكيماً ينظر إلى الحياة نظرة العارف الذي خبر أحوال أهل زمانه وأطلع على ما يتصفون به من كذب ورياء. فأستمد من معرفته بهم كثيراً من الآراء المعبِّرة عن اتجاهه العقلي، وهي خواطر مضطربة أو قل إذا شئت شذرات خالية من الوحدة والانسجام[1]. ويذهب صليبا إلى اعتبار المعري فيلسوفاً متشائماً وهي صبغة لازمته في نتاجه الفكري عموماً ولاسيما في ديوانه **اللزوميات**[2].

ولكن المعري بنظر عبده الشمالي يعتبر فيلسوفاً، يتناول بشعره أكثر أقسام الفلسفة، من طبيعيات وإلهيات ومنطق ومعرفة وأخلاق، ولكن على غير ترتيب ولا تنسيق ولا يؤلف مذهباً متماسكاً متلائم الأجزاء يُعرف به، ولا يستقر على رأيه إلا نادراً، وقد تأثر بتيارات عصره الفكرية المختلفة المصادر وسيطر عليه التردد، غير أنه يقتفي في الإلهيات خطوات فلاسفة اليونان ليثبت وجود أله متفرد بالكمال، وهو القائل:

أنفرد اللّه بسلطانه　　　فما له في كل حال كفاء[3]

لكن هذه الأحكام من قبل هؤلاء الدارسين قد نظرت إلى حكيم المعرة نظرة قاصرة، منطلقة من النسق الفلسفي الموروث من أرسطو والفارابي وابن سينا وابن رشد، فحكمت به على حكيم المعرة، ولم تنطلق من داخل بنية النتاج الفكري له، إذ سرعان ما نجد هؤلاء الدارسين لفلسفته يتناولون موضوعات ذات طبيعة فلسفية خالصة، وإن عبَّر عنها المعري بأسلوب شعري، فهو مثله مثل أفلاطون، الذي عبَّر عن أفكاره الفلسفية بأسلوب حواري يتسم بالصياغة الأدبية والأسلوبية والخطابية، فلماذا أعتبر أفلاطون فيلسوفاً محكماً متناسقاً ولم يعتبر المعري كذلك؟

ويتفق مع رأي الدارسين السابقين خليل الجر وزميله (حنّا الفاخوري) إذ يحملون بقسوة على المعري فلسفياً، بقولهم: ليس المعري بالفيلسوف ذي المذهب الفلسفي القائم وإنما هو كما قيل: "فيلسوف بدون فلسفة". ويعلّلون ذلك بأنه لم يعن بتحليل الكائنات تحليلاً فلسفياً، بل نظر إليها نظرة الحكيم الذي عاش في جو أختبطت فيه الآراء الفلسفية والعلمية المنقولة عن اليونان والفرس والهنود وغيرهم[4].

---

(١) جميل صليبا، **تاريخ الفلسفة العربية**، ط٢، بيروت ١٩٧٣، ص ٢٩١.
(٢) المرجع نفسه، ص ٢٩١.
(٣) عبده الشمالي، **دراسات في تاريخ الفلسفة العربية والإسلامية**، ط٤، بيروت ١٩٦٥، ص٣٠٦ .
(٤) خليل الجر وحنا الفاخوري، **تاريخ الفلسفة العربية**، بيروت (د.ت)، ج١، ص ٢٢١.

ويحاول هذان الدارسان لفلسفة المعري أن يضعاه في خانة ايديولوجية كانت سائدة في عصره، ألا وهي انتماؤه الفكري إلى الإسماعيلية والقرمطية، يقيم للحياة دستوراً فلسفياً خالصاً، ولا يألو جهداً في التردد والحيرة والاضطراب الفكري، لا لشيء إلا لأنه إسماعيلي يذهب مذهب التقية التي تبدي غير ما تُظهر، وتجعل التردد سلاحاً في يد الحقيقة الباطنية التي تعصف في غير هوادة وتعمل على قلب الأوضاع الاجتماعية والمذهبية والسياسية(١).

بعد ذلك، يصرِّح هذان الباحثان بحكم عام على فلسفة المعري كونه من طائفة الإسماعيلية عامة، والقرامطة خاصة، ويذهب مذهب إخوان الصفا في أمور شتى(٢).

ولا يختلف ما ذكر سابقاً عن فلسفة المعري والحكم عليها، ما جاء به كتاب **المرشد في الفلسفة العربية**، إذ يذهب هذا الكتاب إلى أن آراء المعري لا تشكل فلسفة متكاملة لخلو تفكيره من المقدرة على ربط الأشياء بعضها ببعض. لقد كانط له مقدرة على التحليل، أما التركيب فليس له من نصيب، ويفتقر إلى البرهان، والإقناع والربط المنطقي، ويفوق أهل عصره شعراً وأدباً حتى لُقِّب بشاعر الفلاسفة وفيلسوف الشعراء(٣) مثل أبي حيان التوحيدي الذي لُقِّب بأديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء(٤).

ويمكن أن نُجمل الآراء هنا حول تسمية المعري بالفيلسوف أم عدم جواز ذلك، إذ نجد أن تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية لم يعرف فيلسوفاً كأبي العلاء المعري، اختلفت فيه الآراء حتى جرده البعض من كونه فيلسوفاً، وعدّه البعض شاعر الفلاسفة، وقال البعض الآخر إنه فيلسوف الشعراء، وأنكر عليه البعض الشعر والفلسفة معاً، فقالوا ليس له مذهب فلسفي واضح ولا فلسفة على الإطلاق، في حين يصرح الطرف المقابل أن المعري يقف في قمة الفلاسفة وقمة الشعراء(٥).

إن هذا الجدل حول المعري وهل يُعدّ فيلسوفاً محكماً نسقياً أم لا، ما زال قائماً

(١) المرجع نفسه، ص ٢٢١.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٢١. والإسماعيلية: هم أصحاب إسماعيل بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب. وهي فرقة شيعية تسمى بالسبعية أو الإسماعيلية. أما أخوان الصفا، فهم جماعة فلسفية ظهرت في بصرة العراق في منتصف القرن الرابع الهجري، وقد عبَّروا عن أرائهم وفلسفاتهم في رسائل عُرفت **برسائل أخوان الصفا**، وقد طبعت أكثر من طبعة، والغالب على فلسفتهم الطابع الرياضي الرمزي الإشاري.

(٣) **المرشد في الفلسفة العربية**، ط١، بيروت ١٩٨٣، ص ٧٠.

(٤) يُراجع: زكريا إبراهيم، **أبو حيان التوحيدي**، ط٢، القاهرة ١٩٧٣.

(٥) يُراجع: أنعام الجندي، **دراسات في الفلسفة اليونانية والعربية**، بيروت، (د.ت)، ص ٢٢٢.

إلى يومنا هذا، ويمكن أجمال بعض النقاط ذات الأهمية في هذا الجدال حول المعري.

(١). إن معظم الدارسين للمعري وجّهوا جل اهتمامهم على العمى الذي أبتلي به المعري، ونسبت إليه أكثر تصرفاته، في حين أهمل الجو الفكري الذي عاشه، وصلاته بقادة الفكر في عصره.

(٢). إن معظم الدارسين لهذا الفيلسوف شددوا على الجانب السطحي من لغته الفلسفية، ذلك إن هؤلاء لم يدركوا أسلوبه التعبيري الرمزي فأخذوه من ظاهره، من السطح؛ أخذوا اللفظة بمعناها المعجمي، ولم يلتفتوا إلى ولادتها الرمزية، مع أن أبا العلاء كان في قمة الرمزية.

(٣). إن هؤلاء الدارسين، بدلاً من أن يوحدوا شذرات آراء وأفكار المعري في نسق فلسفي محكم، عملوا خلاف ذلك، فلم يربطوا بين أجزاء تفكيره، فبدا لهم متناقضاً متهافتاً، مهووساً محموماً، مع أن أبا العلاء أكثر الفلاسفة قدرة على ربط أطراف آرائه فيما بينها.

(٤). يمكن أن نستثني من هذه الدراسات ما قام به الشيخ الجليل عبد اللّه العلايلي، عن فلسفة وفكر أبي العلاء المعري، واسماها **المقدمة**، ففيها محاولة لفهمه، إذ نجد في دراسته كشفاً عن جوانب كثيرة مجهولة من فلسفة المعري وحياته النفسية والفكرية[١].

ونرى أيضاً أن أطلاق لفظة الفيلسوف على أبي العلاء المعري مسألة ليس فيها تجوز أو خروج عن المألوف المعتاد في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، بل هو فيلسوف "بالفعل"، نظراً لما طرحه من آراء فلسفية محكمة في العقل والدين والأخلاق والطبيعة والمنطق والإلهيات وغيرها. وهذا ما سنكشف عنه بهذه الدراسة.

أما هذه الأحكام التي ذكرناها آنفاً حول المعري، هل هو فيلسوف أم خلاف ذلك، فإن معظمها جاء ليحكم عليه من خارج لا من داخل بنية فكره، وليضعه في زمرة الشعراء الفلاسفة، والفلاسفة الشعراء، لا الفلاسفة النسقيين، وهذا هو عين الخطأ[٢].

وإذا ما نظرنا إلى تاريخ الفلسفة اليونانية والهندية والفارسية والإسلامية والمسيحية

(١) المرجع نفسه، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

(٢) يراجع ما يقوله رمزي نجار في كتابه **الفلسفة العربية عبر التاريخ**، ط١، بيروت ١٩٧٧، ص١٧٣.

وحتى الأوروبية الحديثة والمعاصرة، لوجدنا إن الكثير من الفلاسفة يعبِّر عن آرائه بأسلوب رمزي أدبي سواء أكان ذلك شعراً أم نثراً، وخير مثال على ذلك قصص حي بن يقظان لأبن سينا وابن طفيل ومحاورات أفلاطون وحكاية كليلة ودمنة وغيرها[1].

فضلاً عن ذلك، إذا لم يكن المعري بالفيلسوف المتعارف عليه اصطلاحاً بين الدارسين لتاريخ الفلسفة والفلاسفة، فلماذا يُذكر ضمن كتب تواريخ الفلسفة العربية الإسلامية، وتُذكر آراؤه الفلسفية والحكمية؟ أليس الأجدر بهؤلاء الدارسين له أن يتخلوا عن أحكامهم المسبقة بحقه، وأن ينظروا إليه ضمن إطار عصره الفكري والعقيدي والسياسي والاجتماعي؟ ولماذا أختار المعري أسلوب الأدب والشعر في التعبير عن أفكاره، بدلاً من أن يأخذوا المقولات والأحكام الإستشراقية الجاهزة بحقه وحق الفلسفة العربية الإسلامية؟

ثانياً: آراؤه الفلسفية

تنوعت آراء المعري الفلسفية بحسب موضوعات الفلسفة نفسها وما تعالجه من مشكلات معرفية وقيمية وعقيدية واجتماعية وسياسية، إذ نجد أن المعري تميز بأسلوبه الناقد للفلسفة والفلاسفة، وهذه هي أهم ميزة للفيلسوف المبدع المحكم. فالنقد هو سمة الفلسفة الرئيس فضلاً عن التحليل والتركيب وبناء النظريات الفلسفية. فلا فلسفة بلا نقد، ولا نقد إلا ويقوم على تهديم الآراء والأحكام الوثوقية في عقل وفكر الإنسان. ولهذا أمتاز المعري بهذا الأسلوب في النقد الفلسفي للفلسفات السائدة في عصره وما قبله[2]، لا لينقدها طلباً للنقد، بل لينقدها ويؤسس عليها آراءه وأفكاره الفلسفية الممثلة لشخصيته ومعتقده ومنظوره القيمي والمعرفي والجمالي.

ومن هذه الآراء الفلسفية التي عالجها المعري بالنقد الفلسفي، موضوعات العقل والدين والأخلاق والإلهيات (الميتافيزيقيا) وغيرها، وسنعالج هذه الموضوعات بحسب موقف الخطاب الفلسفي العربي المعاصر وفهمه للمعري في ذلك.

---

(١) يُراجع: عطا بكري، **الفكر الديني عند أبي العلاء المعري**، بيروت ١٩٨٠، ص٧٣.

(٢) يقول عمر فروخ بهذا الصدد إن للمعري نوعين من الآراء في ديوانه **اللزوميات**: آراء للفلاسفة استعرضها فنقدها، رفضها أو قبلها، ثم آراء أصيلة تعبر عن اتجاهه هو. أما الآراء التي استعرضها فقد أنكر معظمها لما فيها من تناقض، ولذلك كان هذا التناقض أمراً لا بد منه بقول المعري:

أخبرتني بأحاديث مناقضة ... فرابني منك قول غير متفق

يُراجع: **تاريخ الفكر العربي**، مرجع سبق ذكره، ص ٤٤٧.

(١). الموقف من العقل عند المعري

يحتلّ العقل مكانة متميزة في فلسفته، كيف لا وهو الفيلسوف الذي يجعل من العقل هادياً ومرشداً ودليلاً، فلا فلسفة بلا عقل. ولهذا يعتقد الدارسون العرب المعاصرون لفلسفته، أنه قد أعطى قيمة عليا للعقل، بقولهم: إن المعري يعتقد أن من أتبع عقله لم يضل، هذا إذا كان له عقل، أما إذا لم يكن له عقل فهو يعمل أعماله بالتقليد. كما أراد المعري من العقل أن يكون حَكَماً في كل شيء، وهو في ذلك يزدري شيئين ازدراءً شديداً، هما التقليد والآثار المروية، ولذلك تراه يعرض التقليد والرواية على ميزان العقل.

يقول المعري:

كذب الظن لا إمام سوى العقل　　مشيراً في صبحه والمساء

ويقول أيضاً:

أما العقول فقالت إنه كذب　　والعقل غرس له بالصدق أثمار[١]

والعقل عنده يمتاز بأنه "نبي" و"إمام"، وهو بهذا يهاجم فرقة المعتزلة في الفكر الإسلامي التي نادت مثله بإعلاء شأن العقل على النقل. فيقول:

أيها الغرّ إن خصصت بعقل　　فاسألنه فكل عقل نبي!

ويمتاز العقل عند المعري بأنه أسس الفضائل وينبوع الآداب، فلا يسمى الإنسان فاضلاً حتى يكون عاقلاً، يعرف ما ينبغي له أن يؤثر من خير أو يتجنب من شر، ويربط ذلك كله بالأخلاق الفاضلة لأنها من موجبات العقل الصحيح. فإذا تم عقل المرء كان ديناً خيراً، وسهل عليه التغلب على مشكلات الحياة وصعوباتها، بقوله:

إذا تفكّرت فكراً لا يمازجه　　فساد عقل صحيح هان ما صعبا[٢]

لأن الظن والهوى والطبع والغريزة، لا توصل إلى الحق، ولا تشفي النفس من القلق والاضطراب. والمعري يحارب بقوة التقليد والأحاديث المروية من دون إعمال الفكر، لأن ذلك بنظره يقود إلى الوقوع في الخطأ:

سأتبع من يدعو إلى الخير جاهداً　　وأرحل عنها ما إمامي سوى عقلي

---

(١) المرجع نفسه، ص٤٤٨.

(٢) يُراجع: جميل صليبا، **تاريخ الفلسفة العربية**، مرجع سبق ذكره، ص٣٠٢.

والذي يبدو لنا أن دارسي فلسفة المعري من العرب المعاصرين، ينظرون إلى موقفه من العقل نظرة إيجابية ملؤها التفاؤل، لكنهم مع ذلك لا يضعوه في زمرة الفلاسفة النسقيين في تاريخ الفلسفة على العموم .

إن هذا الموقف من العقل، دعا الباحثين العرب المعاصرين إلى مقارنة ما يقوله عن العقل بما قاله الفلاسفة العرب المسلمون، فحكموا بأن موقف المعري من العقل له حدود يعمل بها ولا يتجاوزها. فهو مثلاً في مشكلات الميتافيزيقيا يميل إلى الشك في قدرة العقل على معرفتها، مما جعل المعري في موقفه من الحقائق الإلهية أقرب إلى موقف علماء الدين من الفلاسفة. ومع أنه حاول التجرد من المؤثرات الاجتماعية والتقليدية والوراثية، فإن محاولته هذه لم تقترن بالنجاح، فظل مع اعترافه بسلطان العقل محتفظاً بالعاطفة الدينية التي نشأ عليها، معترفاً بأن العقل على ما فطر عليه من تسام في الإدراك خاضع لكثير من القيود، فلا يتجلى له الحق إلا إذا تحرر من الهوى. وسبب الوقوع في الخطأ، أنّ الإنسان مؤلف من جسم ونفس، وأن العقل الذي للنفس يتأثر بما يتأثر به وعاؤه من إحساسات وعواطف تعكر صفوه[١].

وينقد جميل صليبا الفيلسوف المعري بقوله إنه رغم تقديسه للعقل، إلا أنه خال من تحديد المناهج التي يجب إتباعها في البحث عن الحقيقة. ومرد ذلك الاتهام، هو عجز العقل عن إدراك الأمور الغيبية الإلهية، مما جعل المعري يتردد بين إثباتها ونفيها أو في التعبير عنها بطريقة رمزية، وهذه الطريقة كانت بإرادته لا بغريزته أو طبعه. ومع ذلك، يبقى العقل عند المعري هو الهادي والمرشد، به تنكشف الحقائق وتهون الصعاب[٢].

فضلاً عن ذلك، والقول لجميل صليبا، إن عقدة أبي العلاء في العقل أنه أراد أن يضم إلى إيمانه بقلبه، إيمانه بعقله، فعجز عن ذلك. فلو أسكت قلبه وأنطق عقله لألحد واستراح، ولو اسكت عقله وأنطق قلبه لآمن مستريحاً. ولو استطاع أن يرسم لكل من العقل والإيمان حدوداً واضحة لاستراح أيضاً. إلا أنه أراد أن يُحكِّم عقله في كل شيء فعجز عن ذلك وصار من ضحايا العقل، فصدق عليه قول الفيلسوف هيجل: «إنه رجل كفر بعقله وآمن بقلبه»[٣].

ومع ذلك، لا نجد فيما يقوله جميل صليبا إلا حكماً عقلياً مسبقاً من قبله على

---

(١) المرجع نفسه، ص ٣٠٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٠٦.

(٣) المرجع نفسه، ص ٣٠٧.

موقف المعري من العقل. فلو حاكمه ضمن إطار عصره وبنية فكره وتاريخية إنتاجه للنص، لما حكم عليه بهذا الحكم المشبع بالنقد السلبي له.

في حين نجد باحثين آخرين يتعاملون مع موقف المعري من العقل مثل ما تعامل به جميل صليبا، إذ يصّرحون بأن المعري يقدس العقل إلا أنه لا يعطيه العصمة، ولا يزعم بمقدرته على الوصول إلى اليقين المطلق ولاسيما في الأمور الماورائية التي لا يقطع العقل بصحتها. وهو بذلك يختلف عن الفلاسفة الذين جعلوا العقل قادراً على معرفة الأمور الغيبية. فموقف المعري شبيه بموقف رجال الدين، ولهذا فإن نظرة المعري إلى العقل بحسب هؤلاء الباحثين نظرة سلبية، ذلك أنه لم يتبين منهجه في البحث عن الحقيقة، فقدسية العقل عنده خالية من المنهج، ناهيك عن تردده بين الإثبات والنفي، وأخذه بمبدأ التقية خوفاً من اتهامه بالزندقة[١].

ولكن تبقى نظرة المعري إلى العقل نظرة ايجابية مميزة، ذلك أن ما أمتاز به تفلسف المعري هو التعلق الدائم بالعقل، وإن كان لا يرفع كثيراً من شأن العقل مثل غيره من الفلاسفة العقلانيين، كما يرى رمزي النجار[٢]. فهو يقر بعجز عقله كلما وجد أنه لا يوصله إلى نتيجة، فإنه مرة ادعى أن العقل "معصوم"، أو أنه ينتهي حتماً إلى اليقين، إذ كثيراً ما يقف عند التخمين فحسب[٣].

وسنجد أن المعري في موقفه من العقل، يدرس جملة موضوعات فلسفية ماورائية مثل اللّه والدين والنفس والخلود والبعث وما شاكل ذلك، وسترد الإشارة إليها في حينه.

ويمكن أن نسجل جملة من الملاحظات حول موقف هؤلاء الدارسيين لفلسفة المعري في العقل بالآتي:

(أ). إن هؤلاء الدارسين لم يفرقوا بين أنواع العقل عند أبي العلاء المعري، فهو مؤمن بالعقل إيماناً لا حد له، فهو (أي العقل) الإمام والمرشد والقائد.

(ب). إن للعقل عند المعري أطواراً أو مراحل، وهذا العقل هو الذي يستطيع إدراك الحقائق وتمييز الصحيح من غيره، والصواب من الخطأ. وهذا ما لم يدركه الدارسون للمعري.

---

(١) يُراجع: **المرشد في الفلسفة العربية**، مرجع سبق ذكره، ص ٧٤.

(٢) يُراجع: **الفلسفة العربية عبر التاريخ** ، ص ١٩٠.

(٣) المرجع نفسه، ص١٩٠.

(ج). يقف المعري من العقل المكتسب أو التقليدي (المقلد) موقفاً سلبياً لأنه يضلّنا عن الحقيقة، ويضيع علينا المعرفة، لذلك فهو يطالب بصقله حتى يعود إلى صفائه.

وبهذا، فإن العقل الذي أعمته القسرية الاجتماعية وأحذه المفاهيم بطريق النقل والسماع، هذا العقل بنظر المعري لا يستطيع تبيُّن الحقيقة، لأنه مقسور على أحكام مسبقة وأباطيل وضلالات فكرية[1].

(٢). الموقف من التشاؤم عند المعري

معظم الدارسين لفلسفة المعري الأخلاقية في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر، يسهون في الحديث والتحليل عن مفهومه وتصوره **للتشاؤم**، وكأن هذا المفهوم قد لصق به أو أُلصق من قبل الدارسين لفكره وفلسفته، مما جعل المعري فيلسوف التشاؤم في الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي في العصر الوسيط.

ولهذا نجد هؤلاء الدارسين يرسمون صورة سوداوية أكثر تشاؤماً من نظرة المعري للوضع السياسي والاجتماعي في عصره، فيقولون إن المعري قد رأى الحياة بسوداوية حالكة، وآمن بأن البشر كلهم أشرار فاسدون، وأن الإنسان يحيا بالشر ويعيش في الفساد[2].

ولكن ما هي بواعث هذا التشاؤم عند المعري؟

هنا نجد أن بواعث التشاؤم منها ما هو خاص، ابتلي بها المعري في مطلع حياته، وتلقى الصدمة تلو الصدمة، فترك ذلك في نفسه أثراً بالعاً لم تقو الأيام على محوه، ألا وهو فقدانه للبصر من جراء إصابته بالجدري، وهذا ما حرم المعري من رؤية ما في الطبيعة من جمال وروائع، فحزّ ذلك في نفسه حتى آخر حياته، وهو ما يمكن أن يطلق عليه بـ"الليل العلائي"، فضلاً عن ضيق ذات اليد في بغداد ووفاة والدته وهو بعيد عنها، وفقدانه للأنيس المحب في ليله الطويل وأقصد بها الزوجة، إذ إنه لم يتزوج طيلة حياته.

أما البواعث العامة والاجتماعية، فهي بواعث تتصل بالوضع السياسي الذي عاش فيه المعري، إلا وهو العصر العباسي الثالث (٩٤٦ ـ ١٠٥٥م)، إذ كان عصر اضطراب في السياسة، وفوضى في الاجتماع، وانحطاط في الأخلاق. وهذا ما ولّد ضعف

(١) يُراجع: **دراسات في الفلسفة**، مرجع سبق ذكره، ص ٢٢٥.

(٢) يُراجع: رمزي النجار، **الفلسفة عبر التاريخ**، ص١٧٥.

الإيمان بالدين والوازع، بفعل انتشار الجدل الكلامي والبحث الفلسفي خلال العصرين السابقين، فضلاً عن الاضطرابات السياسية والفوضى الاجتماعية التي ولّدت بدورها انحطاط أخلاق الفرد إلى أسفل درك الانحطاط.

ويمكن أن نضيف إلى تشاؤم المعري ببواعثه الخاصة والعامة، الباعث الفلسفي الوجودي. ذلك أن المعري رغم أنه أعمى البصر إلا أنه كان نير البصيرة. فتأمل ملياً في المسائل الفلسفية الكبرى، فانطوى على نفسه وأخذ يقلب تلك المسائل في ساعات الليل الطويل، فاعتمد على عقله، لكن عقله لم يقدم له حلولاً يرضى عنها وترتاح إليها نفسه[١].

كل ذلك ساهم في تعميق روح التشاؤم عند المعري، لأنه بقي بلا جواب أمام علامات الاستفهام التي طرحها في هذه المشكلات. تألم لأنه لم يطلق العنان لعقله، بل ظل مجاهداً بعقله حتى شقي به، وشقاء العقل أشد من نار جهنم. وهذا هو سبب تشاؤمه الأكبر حتى لو كان كل شيء على ما يرام.

إن تشاؤم المعري، بحسب هؤلاء الدارسين، أعمق مما يخيل إلى القارئ العادي. فهو يحمل بين طياته تفكير العقل البشري الحائر منذ وعى نفسه وأخذ ينظر في الوجود محاولاً فك ألغازه ورموزه.

فطبيعي أن يكون موقف هؤلاء الدارسين من فلسفة المعري التشاؤمية موقفاً سلبياً، إذ اعتبروا أن المعري كان ينظر بعدسة سوداء إلى الواقع، مما يبدو معه الواقع أكثر سواداً[٢]. أو بحسب وصف رمزي النجار لتشاؤم المعري، إن كل شيء في هذه الدنيا كإناء نصفه فارغ ونصفه ملآن، فالمتشائم يرى النصف الفارغ فحسب، والمتفائل لا يرى غير النصف الملآن، فوصف المعري كان للنصف الفارغ، وإن كان النصف الملآن لم يغب عن باله[٣].

إن هذه النظرة دفعت بالباحث عمر فروخ إلى النظر إلى تشاؤم المعري ضمن إطار ما يسمى بـ "التقية الفكرية". فالمعري لا يحب أن يصرح بجميع آرائه لاعتقاده أن ذلك مضرّ به. هذه التقية كانت دليل التشاؤم في المعري، والتشاؤم ليس عند التحقيق من الفلسفة، ولكنه يأس وقنوط من الحياة. فالمعري بهذا متطرف في تشاؤمه لا يرى من

---

(١) المرجع نفسه، ص١٧٥.

(٢) يُراجع: **المرشد في الفلسفة العربية**، ص ٧٠.

(٣) يُراجع: رمزي النجار، **الفلسفة العربية عبر التاريخ**، ص ١٨٦، وقارن، جميل صليبا، **تاريخ الفلسفة العربية**، ص ٢٩١.

الحياة إلا الناحية السوداء، ولو تعرضت له الناحية البيضاء لأعرض عنها[1].

في حين يرى جميل صليبا أن تشاؤم المعري قائم على أن الشر في الوجود غالب على الخير، وأن طبيعة الإنسان فاسدة لكونها مركّبة من عنصرين أحدهما روحي والآخر مادي، وأن المجتمع فاسد لأنه مؤلف من الأفراد. فالعاقل هو من جرد نفسه من شواغل البدن بالزهد والنسك، ومن شواغل المجتمع بالاعتزال والتفرد[2].

ولكن ينظر صليبا إلى تشاؤم المعري من زوايا عدة، منها احتقاره للدنيا وإيثاره للزهد والنسك والفقر، والعزلة والبعد عن الرؤساء وعن النساء، وممارسة الفضيلة لذاتها، ونقد المجتمع وغير ذلك. ويعتقد صليبا أن موقف المعري الفلسفي هذا من التشاؤم إنما مرده لتأثره بعدّة عوامل فكرية كالبوذية والإسماعيلية والقرمطية وغيرها، وإن كانت فلسفة التشاؤم عنده تتضمن الدعوة إلى النسك والزهد والتقوى، إلا أنها تتضمن في الوقت نفسه ثورة على أوضاع المجتمع الفاسد[3].

إن هذا الموقف دفع بأحد الباحثين إلى اعتبار تشاؤم المعري الفلسفي قائماً على نظرته إلى المجتمع نظرة واقعية، لا تتجاهل ما فيه من فساد وغي، ومن ضعف التفكير، والانجراف في تيار مخالف لطبيعة التقدم والرقي. وبهذا فإن تشاؤم المعري تشاؤم مصلح، يرى الفساد المستشري ويكاد يقنط من القضاء عليه، لكنه يدعو إلى الإصلاح. وما ذلك إلا تفاؤل وإيمان بقيمة الإنسان وقدرته[4].

ويرى كاتب هذه السطور أن نظرة هؤلاء الدارسين إلى فلسفة المعري في التشاؤم قائمة على أبعاد حياتية واجتماعية وسيكولوجية وسياسية عاشها المعري في زمانه، مما ولدت معها نظرته هذه إلى تلك المشكلات. ولو قلبوا الأمر على غير هذه الصورة لوجدوا أن تشاؤم المعري كان تشاؤماً أقرب إلى ما يسمى بـ"الفيلسوف اللامنتمي" أي المنعزل انعزالاً ايجابياً عن المجتمع والناقد له من منظور عقلاني محكم، لا ذلك الناقد السلبي للوضع القائم بكل ألوانه وأشكاله في زمانه. فالمعري متشائم مما هو سلبي وغير راضٍ عنه وثائر عليه، فهو فيلسوف عضوي في المجتمع ومثقف كبير وناقد عقلاني مَحكم، لا يرى فيما هو قائم صحيحاً، ولا يرى في الممارسات السلوكية والاجتماعية والسياسية المثل الأعلى الذي يرجوه شخص مثله، متفلسف بوعي وإرادة وعمق وشفافية. فالمعري فيلسوف التشاؤم الايجابي لا التشاؤم السلبي الإتكالي.

---

(١) يراجع: **تاريخ الفكر العربي المعاصر**، ص ٤٤٥ ـ ٤٤٦.

(٢) يُراجع: **تاريخ الفلسفة العربية**، ص ٢٩٤.

(٣) المرجع نفسه، ص ٣٠١.

(٤) يُراجع: **دراسات في تاريخ الفلسفة العربية**، ص ٢٣٧.

(٣). الموقف من آرائه الفلسفية الأخرى

كما طرح المعري آراء فلسفيةً أخرى في مؤلفاته التي وصلت إلينا، تناولها الخطاب الفلسفي العربي المعاصر بالدراسة والتحليل والتقييم، وهي بمجملها تشكل بنظرنا فلسفة نَسقيه، تعبِّر عن منطق فلسفي متناسق قال به المعري.

ومن آراء المعري الفلسفية التي تناولها الخطاب الفلسفي العربي المعاصر، موقفه من الدين ومن اللّه، إذ قال الدارسون عنه إنه كان لا يشك في وجود خالق عظيم قادر حق متصف بصفات الكمال لا تدركه العقول ولا تبلغه الأفهام. ولكن معتقده الديني لم يسلم من الغمز، وإن كان المعري يفرق بين الدين كروح والدين كشريعة وطقوس ورسوم وشعائر خارجية متحجرة بنظره، مما دفعه إلى مهاجمة رجال الدين من الفقهاء[١]. أي أنه كان يلتزم ما يسمى بالموقف الإنساني العالمي من الدين، وولد هذا الموقف للمعري قناعات مختلفة لدى دارسيه، فزعم بعضهم أن المعري يعتقد بكذب الأديان وفي فسادها، وفي أن العقل ينكرها، مع أنه أبعد الناس عما نُسب إليه[٢].

يوافق عمر فروخ سابقيه حول تدين المعري، فيصفه بأنه لا يؤمن بالملائكة والجن والشياطين، ولا بالمعجزات، وأنه سيء الرأي في الأنبياء. فهو لا يرى سبباً بين السماء والأرض ولا صلة مادية بين الخالق والمخلوق، وأن الشرائع عنده من صنع البشر[٣].

أما جميل صليبا فيدافع عن تديُّن المعري، ويقول إنه قدم أدلة لإثبات وجود اللّه ومنها دليل الحكمة والعناية، وخلاصته أن في العالم نظاماً وترتيباً يدلان على وجود خالق حكيم. كما ويقول المعري بحشر الأجساد، وهذا دليل غير مباشر على وجود اللّه. فضلاً عن أن المعري كان يعظِّم القرآن وينكر جواز النسخ عليه، وهو يعظم النبوَّات والشرائع تارة وينقدها تارة أخرى، وأن الدين الحقيقي بنظره لا يقوم على المكر والطمع والرياء، وممارسة الصوم والحج وتلاوة الصلاة، بل يقوم على العقل والوجدان[٤].

لكن إسماعيل مظهر يصرِّح بوضوح بأن المعري كان جاحداً للأديان متشككاً فيها، أما شعره فيدل على كثير من الشك ومطاوعات اللاأدرية المحسوسة من خلال

---

(١) يُراجع: محمد عبد الرحمن مرحبا، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، ط١، بيروت ١٩٧٠، ص٥٩٥.

(٢) يُراجع: أنعام الجندي، **دراسات في الفلسفة اليونانية والعربية**، ص ٢٢٧. ويُقارن: رمزي النجار، **تاريخ الفلسفة العربية**، ص٢٠٢.

(٣) يُراجع: عمر فروخ، **تاريخ الفكر العربي**، ص ٤٤٩. ويقارن، **المرشد في الفلسفة العربية**، ص٧٧.

(٤) يُراجع: جميل صليبا ، **تاريخ الفلسفة العربية**، ص ٣١٥.

المرونة الفكرية إلى حد بعيد، وأنه كان معتقداً باللّه اعتقاداً ينزل إلى نموذج مستمد من أحط ناحية من نواحي الطبيعة البشرية وهي ناحية إدراك الحس، ولهذا لا يستطيع أن يتصور اللّه بلا زمان ولا مكان، وأن الشرائع أنما هي تقليد[1].

وهناك آراء للمعري في المصير والخلود والبعث الإنساني، والحرية والجبر والإرادة والاختيار، مما لا مجال لذكرها هنا، على أن يتم التوسع فيها في بحث لاحق لنا.

خاتمة

توصل البحث إلى أن المعري يُعتبر فيلسوفاً حكيماً بكل ما تحمله الكلمة من دلالة لغوية واصطلاحية في عرف أصحابها، ذلك لما طرحه هذا الفيلسوف من آراء فلسفية في العقل والمعرفة والسياسة والاجتماع والميتافيزيقيا والدين وغيرها من الموضوعات.

هذا الطرح، وإن جاء بطريقة النص الشعري أو النثر الفني، إلا أن مضمونه فلسفي خالص يشكّل بمجمله فلسفة متكاملة يمكن أن نطلق عليها تسمية "**الفلسفة العلائية**"، نسبة إلى أبي العلاء المعري.

إن الخطاب الفلسفي العربي المعاصر، على عموم أبحاثه في فلسفة أبي العلاء المعري، وعلى اختلاف مشارب وإيديولوجيات ومناهج من كتب في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وقدمها لنا بشكلها الراهن، إنما ينظر إلى المعري باعتباره فيلسوفاً، ولكنه يخجل من أن يضعه في زمرة الفلاسفة الخلص من أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد وابن خلدون، وأن ما عرضه هؤلاء من حجج حول فلسفة المعري لا ترقى إلى مجال الحجج العقلية المنطقية الرصينة بقدر ما تتنزل في مجال الجدال الفلسفي المتضمن البعد الأيديولوجي الفكري والنزعة الإستشراقية حول علماء وفلاسفة العرب المسلمين.

لهذا يدعو كاتب هذه السطور إلى النظر إلى فلسفة أبي العلاء المعري نظرة أكثر ايجابية وتحرراً من الأحكام المسبقة والأطر المنهجية والأيديولوجية التي تحكم على النص الفلسفي والشعري من خارجه لا من داخله. وما ذكره في كتب وخطابات الفلسفة العربية المعاصرة، وورود اسمه ضمن إطار التاريخ الفلسفي العام، إلاّ دليل على أن المعرّي فيلسوف **بالفعل** لا بالقوة، وفق لغة أرسطو الفلسفية.

---

(١) يُراجع: إسماعيل مظهر، **تاريخ الفكر العربي**، بيروت، (د.ت)، ص ١٣٨ .

الفصل السادس

دور عبد الرحمن بدوي

في إثراء الفكر الفلسفي العربي المعاصر

ــ قراءة ببيلوغرافية(*) ــ

يعّد الدكتور عبد الرحمن بدوي (المولود في عام ١٩١٧م) المؤرخ الكبير للفلسفة العربية الإسلامية، والذي أطلق على نفسه لقب "فيلسوف مصري"[١]، ظاهرة متميزة وفريدة ومثيرة للانتباه والإعجاب في حقل الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة بأسرها. فقد كان مبدعاً في ما نشره من مؤلفات مبتكرة وتحقيقات ممتازة للتراثين اليوناني والعربي الإسلامي، فضلاً عما أنجزه من ترجمات رائعة لروائع المسرحيات العالمية من أمثال **الأم شجاعة** لبرخت، و**فتاة للزواج** ليونسكو، و**علماء الطبيعة** لدورنمات، و**فيلهلم تل** لشيلر... وغيرها كثير. ومن الواجب أن لا ننسى ترجمته الرائعة لرواية سرفانتس **دون كيخوت**، والتي تعّد القمة في الترجمة والأسلوب الأدبي الرفيع والذوق الجمالي الأخاذ.

وبدوي يعّد الرجل الذي يجب أن يُسمى بحق موسوعة فلسفية علمية أدبية تراثية ومعاصرة متفردة، مقارنةً بسواه من معاصريه العرب ممن اشتغل بحقل الفلسفة وما يتصل بها من علوم أخرى.

وقد كفانا بدوي مئونة البحث عن ترجمة حياته، إذ ترجم لنفسه ترجمة ذاتية وافية لحد عام ١٩٨٤، ونشر تلكم الترجمة في كتابه **موسوعة الفلسفة**[٢]. إذ تحدث فيها

(*) نشر هذا البحث في مجلة **دراسات فلسفية**، بيت الحكمة، العدد٤، السنة الاولى، ١٩٩٩.

(١) يُراجع: **موسوعة الفلسفة**، ج١، ط١، بيروت ١٩٨٤، ص٢٩٤.

(٢) المرجع نفسه، ج١، ص٢٩٥.

عن مراحل سيرة حياته العلمية وعن مؤلفاته التي كتبها، وعن ترجماته التي نقلها إلى العربية بحسب الترتيب الزماني لظهور تلك المؤلفات والترجمات والتحقيقات.

تلقى بدوي في بداية حياته العلمية والفلسفية العلوم والفلسفة على أيدي كبار المختصين بها في زمانه، من أمثال الفيلسوف ألكسندر كواريه (ت١٩٦٤م)، صاحب المؤلفات المتميزة في تاريخ العلوم وفي الفلسفة الألمانية في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين، والفيلسوف أندريه لالاند (ت١٩٦٣م)، صاحب الموسوعة الفلسفية الشهيرة والمعروفة **بمعجم لالاند الفلسفي**[1]. ومن الفلاسفة العرب المعاصرين أخذ بدوي العلم عن الشيخ مصطفى عبد الرازق (ت١٩٤٧م)، الذي كان مثالاً للإنسان العربي المسلم الكبير بما اتصف به من مكارم الأخلاق، وهو العالم بالعلوم الفلسفية والعقيدية الإسلامية والمتعمق في قراءة نصوصها، مع معرفة بالفكر الأوروبي.

فضلاً عن ذلك، تلقى بدوي العلم والفلسفة على يدي واحد من ألمع المحققين المستشرقين الأوروبيين، ألا وهو باول كراوس (ت١٩٤٤م)، صاحب التحقيقات العلمية الموثوقة عن الفلاسفة العرب جابر بن حيان، وأبي بكر الرازي، وابن المقفع، وغيرهم.

بدأ بدوي مشروعه في التأليف الفلسفي المنظم مع بداية الثلاثينيات من القرن العشرين واستمر حتى يوم وفاته. إذ كانت باكورة أعماله الفلسفية الأولى رسالته التي تقدم بها لنيل درجة الماجستير في الفلسفة من جامعة فؤاد الأول جامعة القاهرة حالياً، والموسومة بـ **الموت والعبقرية**[2]. هذه الرسالة كانت بمثابة الخطوة الأولى نحو تأسيس معالم فلسفة عربية معاصرة تمتد جذورها إلى الفلسفة العربية الإسلامية في العصر الوسيط، إذ تعدّ هذه الرسالة بالنسبة لزمانها التي ظهرت فيه متميزة في هذا التخصص الذي كان ما زال البحث فيه باللغة العربية في أول الطريق في القرن العشرين.

وبعد إنجازه هذا استمر مشروع بدوي في التأليف الفلسفي، فأصدر كتابه **الزمان الوجودي** عام ١٩٤٣م، والذي هو بالأصل أطروحة دكتوراه من جامعة فؤاد الأول، بإشراف المرحوم الدكتور طه حسين. وقد حلل بدوي في هذا الكتاب مفهوم الزمان وجودياً فلسفياً،وعبر التاريخ الفلسفي قديمه وحديثه، مع بسط تصوره الفلسفي المحكم

(١) ظهرت هذه الموسوعة بالعربية لأول مرة، بترجمة خليل أحمد خليل، والصادرة عن دار الكتب الجامعية، بيروت، وفي ثلاثة أجزاء.

(٢) هذه الرسالة كانت بإشراف الفيلسوف أندريه لالاند ثم ألكسندر كواريه.

لمفهوم الزمان، إذ كان متأثراً بفلسفة الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر (ت١٩٨٠م). فضلاً عن ذلك حاول بدوي تطبيق مفهوم الزمان الوجودي الذي قامت عليه فلسفته فيما بعد على الفكر الفلسفي العربي المعاصر ناهيكم عن التراث الفلسفي الإسلامي، فأصدر في هذا الاتجاه عدة كتب منها: **هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟** و**دراسات في الفلسفة الوجودية**، و**الإنسانية والوجودية في الفكر العربي الإسلامي**، وإن كنا لا ننسى مقدمته الممتازة لكتاب **الإشارات الإلهية** للفيلسوف أبي حيان التوحيدي (ت٤٠٠هـ)، والتي عقد فيها مقارنة ممتازة مع الأديب الأوروبي فرانز كافكا (ت١٩٣٨م)، إذ حاول في هذه المقدمة استكناه نفس وجودي عند التوحيدي من خلال هذا الكتاب.

إلى جانب هذا الإنجاز المتميز عند بدوي والذي أطلق عليه هو نفسه اسم "المبتكرات"، أخذ على عاتقه نشر نصوص الفلسفة العربية الإسلامية في العصر الوسيط من خلال تحقيقها تحقيقاً علمياً ممتازاً، فضلاً عن ترجمة ما كتبه المستشرقون عن هذا التراث ودوره في الحضارة الإنسانية عموماً، فأصدر بهذا الصدد ثلاثيته المعروفة عن العلاقة بين الفلسفة العربية الإسلامية والتراث الفلسفي اليوناني القديم. وهذه المؤلفات هي: **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، و**شخصيات قلقة في الإسلام**، و**من تاريخ الإلحاد في الإسلام**. هذه الكتب الثلاثة هي من نتاج كبار المستشرقين قام بدوي بتوليفها وتحريرها للقارئ العربي.

ولبدوي دور كبير في دراسة تاريخ الفلسفة وأعلامها الكبار، إذ له في هذا الميدان كتب تعَد مراجع أساسية ومهمة بالنسبة للباحثين بتاريخ الفلسفة ومذاهبها، منها كتاب **ربيع الفكر اليوناني**، وكتاب **خريف الفكر اليوناني**، وكتاب **فلسفة العصور الوسطى**، فضلاً عن مؤلفاته عن أعلام الفلسفة من أمثال أفلاطون وأرسطو وشوبنهور ونيتشه وشبنجلر وهيجل، وموسوعته ذات الأربعة أجزاء عن الفيلسوف الألماني كانط والتي تعَد أكبر موسوعة فلسفية باللغة العربية عن هذا الفيلسوف، وهي تمتاز بالشمولية والدقة وعمق التحليل وفهم النص الكانطي.

أما دور بدوي في تحقيق ونشر التراثين الفلسفيين العربي الإسلامي و اليوناني فهي مفخرة له، إذ شكل هذا التحقيق مكتبة فلسفية متخصصة لا أظن أي دارس لهذا التراث يستطيع الاستغناء عنها أو عدم الرجوع إليها للفائدة التي قدمها بهذا الصدد. بل يمكن القول إن ما نشره في هذا المجال يناظر ما نشرته مجامع علمية عربية بخصوص هذا التراث.

كما حقق لفيلسوف اليونان أرسطو (ت٣٢٢ق.م) الترجمات العربية القديمة

لكتبه، وهي **كتاب المنطق**، وكتاب **الخطابة**، وكتاب **النفس**، وكتاب **السماء والعالم**، وكتاب **الطبيعة**، وهذه الكتب جميعها صدرت عن بيت الحكمة العباسي (تأسس عام ٢١٧هـ).

ولم يقف الأمر عند هذا الحد، إذ قدم بدوي تحقيقاته لنصوص الفلاسفة اليونان القدامى من الذين لهم وشائج صلة مع الفلاسفة العرب المسلمين، بالاعتماد على الترجمات العربية القديمة لهذه الكتب، ومنها كتاب **أفلاطون في الإسلام**، وكتاب **المثل العقلية اليونانية**، وكتاب **أفلوطين عند العرب**، و**رسائل الاسكندر الأفروديسي**، وكتاب **تاريخ العالم** لأورسيوس، وهو ترجمة عربية عن اللاتينية في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، وكتاب فلوطرخس **الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة**.

أما فلاسفتنا العرب المسلمين، فكان لهم مكانتهم في اهتمامات بدوي بالتحقيق والنشر العلمي، فحقق مؤلفاتهم وجعلها ميسورة وفي متناول أيدي الدارسين لهذا التراث، ومنها **رسالة الحيلة في دفع الأحزان** للفيلسوف الكندي (ت٢٥٩هـ)، فضلاً عن رسائل فلسفية عدة للفارابي (ت٣٣٩هـ)، ضمّنها في كتابه **رسائل فلسفية**، والذي يضم بين دفتيه رسائل أخرى ليحيى بن عدي ولابن باجة (ت٥٣٣هـ). كما نشر للفيلسوف ابن سينا (ت٤٢٨هـ)، أكثر من كتاب ورسالة، منها **كتاب البرهان** من **موسوعة الشفاء**، و**كتاب الشعر** من ذات الموسوعة، و**كتاب التعليقات**(1). أما الفيلسوف مسكويه (ت٤٢٠هـ)، فقد حقق ونشر له كتاب **الحكمة الخالدة** (جاويدان خرد)، وللغزالي (ت٥٠٥هـ)، حقق ونشر له كتاب **فضائح الباطنية**، الذي يرد فيه الغزالي على فلسفة وفكر الإسماعلية، في حين نشر وحقق لفيلسوف قرطبة ابن رشد (ت٥٩٨هـ)، عدة كتب هي: **تلخيص الخطابة** و**فن الشعر** و**شرح البرهان** و**تلخيص البرهان**.

فضلاً عن ذلك كله، نجد بدوي قد قدم دراسات فلسفية مدرسية الطابع وذات بعد منهجي محكم، تهتم بالتراث العربي الإسلامي والتصوف الفلسفي، منها كتاب **رابعة العدوية شهيدة العشق الإلهي**، وكتاب **شطحات الصوفية**، و**تاريخ التصوف في الإسلام**، و**روح الحضارة العربية**، و**الإنسان الكامل في الإسلام**، و**دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي**، و**الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام**، و**مذاهب**

---

(1) قمنا بتحقيق هذا الكتاب مرة أخرى وعلى نسخ خطية لم يطلع عليها بدوي عند تحقيقه لكتاب ابن سينا هذا، وصدر الكتاب عن بيت الحكمة، بغداد ٢٠٠٢. وأعيد طبعه في دار التكوين، دمشق ٢٠٠٨.

الإسلام في جزأين، وكتاب **تاريخ الفلسفة الإسلامية** بالفرنسية.

أما الوجه الآخر من بدوي فهو الوجه المنفتح على الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة، فكان فضلاً عن تأليفه فيها وهو ما أشرنا له في بداية البحث، نجد هنا بدوي الناقل لأمهات النصوص الفلسفية الأوروبية التي تعبِّر عن فلسفته الوجودية وتدّعمها ولا سيما كتاب **الوجود والعدم** للفيلسوف الفرنسي الوجودي سارتر. ولو هيئ لبدوي نقل كتاب الفيلسوف الوجودي هيدغر عن **الزمان والكينونة** لحل لنا الكثير من إشكالات هذه الفلسفة، لكنه لم يفعل ذلك وبقي هذا الأمر من الأسرار في حياة بدوي الفلسفية إلى يومنا هذا. وله ترجمة لكتاب المؤرخ بنروبي **مصادر وتيارات الفلسفة الفرنسية المعاصرة** في جزأين.

كما تظهر براعة بدوي في التأليف الموسوعي، إذ صدر له في هذا المجال **موسوعة الفلسفة** في جزأين، وهي من الموسوعات الفلسفية المتميزة باللغة العربية، والتي فيها عرّف بدوي بنفسه فيلسوفاً مصرياً معاصراً. فضلاً عن موسوعته عن المستشرقين، وهي من الموسوعات المتميزة وإن لم تغطِ كافة المستشرقين وبقي الحنين والعودة إلى كتاب (المستشرقون) لنجيب العقيقي هو المرجع عن هؤلاء المستشرقين. كما ظهرت له أواخر حياته **دراسات في القرآن الكريم**.

ولا بد من الإشارة في الختام إلى أن بدوي قد كتب مذكراته والتي فصَّل فيها القول عن أقرانه من الفلاسفة العرب والمصرين وبيّن موقفه منهم ، وقد صدرت هذه المذكرات عام ٢٠٠٠ في بيروت في جزأين كبيرين بعنوان **سيرة حياتي**، ولمن أراد المزيد ليطلع عن مواقف بدوي الفلسفية والسياسية والاجتماعية ويفسر من خلالها سيكولوجية بدوي وشخصيته فليرجع إليها.

الفصل السابع

واقع الفلسفة في العراق المعاصر ومستقبلها

في ضوء المناهج الدراسية لأقسام الفلسفة بالجامعات العراقية(*)

أولاً: في التنظير

إن محتوى هذا البحث ومضمونه دراسة واقع الفلسفة في العراق المعاصر ومستقبلها، فيما نحن نقف على أعتاب نهاية القرن العشرين واستقبال الألفية الثالثة مع مطلع القرن الحادي والعشرين، وذلك بالانطلاق من الواقع المنهجي لتدريس الفلسفة في أقسامها المنتشرة بالجامعات العراقية (بغداد، المستنصرية، الكوفة، البصرة، الموصل)، وللمرحلة الجامعية الأولية (البكالوريوس).

وقبل أن نمضي قُدماً في بحثنا هذا، لا بد أن نورد إلمامة تاريخية سريعة عن وضع الفلسفة في العراق المعاصر وبشكلها الجامعي حصراً.

من المعلوم أن قسم الفلسفة بجامعة بغداد كان يعدّ القسم الوحيد في كل الجامعات العراقية، ولا يوجد له نظير لغاية عام ١٩٩٢م. فقد تأسس هذا القسم للمرة الأولى عام ١٩٤٩ ـ ١٩٥٠م، بوصفه جزءاً من أقسام كلية الآداب والعلوم آنذاك. وكان الهدف من تأسيسه هو بناء فكر علمي يستوعب التحليل الواعي لطرائق البحث ولصياغة نظرة كونية شاملة، تظهر فيها أوجه مختلفة من مواقف فلاسفة العالم قديماً وحديثاً ومعاصراً. فضلاً عن أن الطالب الجامعي في تفهمه موضوعات الفلسفة وطرائق نقدها ينفتح أمامه مجال التفكير والاستنتاج، مما سيقوده إلى تنمية مداركه سواء ما كان

(*) هذا البحث أُلقي في المؤتمر الفلسفي الأول الذي عقد في بيت الحكمة، بغداد، ١ ـ ٤ شباط/ فبراير ٢٠٠٠، ونُشرت أعمال المؤتمر بعنوان **مستقبل الفلسفة في الوطن العربي والعالم**، ط١، بغداد ٢٠٠٢.

يتعلق منها بمشكلاته المعاصرة أم ما يرتبط بشكل أو بآخر بالتراث الحضاري للإنسان عموماً.

كان هذا هو شعار قسم الفلسفة عند افتتاحه للمرة الأولى جامعياً في العراق المعاصر. ولكن عند النظر في هذه الديباجة يبدو لنا أن غاية التأسيس هي إعداد جيل من المختصين بالدرس الفلسفي من العراقيين والعرب، منظوراً إليه من خلال تاريخ الفلسفة عبر مراحلها وحقبها الكبرى (القديمة والوسيطة والحديثة والمعاصرة)، وهو ما تدلنا عليه طبيعة مفردات المناهج التي اعتمدها القسم في التدريس عبر سنواته الأربع التي يمرّ بها طالب الفلسفة.

أي أن دارس الفلسفة جامعياً يحمل تصوراً ورؤية وفهماً ومنهجاً للفلسفة عبر التاريخ، ولا يعيش التفلسف الحقيقي من داخله ولا للحظة واحدة ولا حتى لمجرد إثارة السؤال الفلسفي، إذ ما عرفنا أن التفلسف هو تساؤل وليس بالضرورة أن تكون الإجابة عنه واحدة وحيدة بل متعددة بتعدد الفلاسفة ورؤاهم حول الإنسان والكون والوجود والحياة والعلم وغير ذلك.

وإن كنا لا ننفي أن لتاريخ الفلسفة دوره في مساعدة الفيلسوف في إنشاء منظومته الفلسفية، إذ إن لتاريخ الفلسفة علاقة وطيدة بالتفلسف عند أي فيلسوف وفي أي عصر وحين(*)، ولكن عندما يكون تاريخ الفلسفة فقط هو المهيمن في التدريس على التفلسف عند ذاك تسود روح التقليد والببغاوية والحفظ، وهي السمة السائدة على هذه المناهج، في غياب روح النقد والتحليل اللذين هما من سمات التفلسف الحقيقي.

فضلاً عن أن هذه المناهج المعتمدة إلى الآن إنما هي مناهج هجينة جُمعت من أكثر من جامعة عربية وعالمية بحكم حاملي التخصص في الفلسفة من المدرّسين العراقيين الذين درسوا وتخرجوا من هذه الجامعات، وتأثروا بمناهجها وحاولوا تقليدها ونقل موروثاتها إلينا، مع سيادة واضحة للنزعات الإستشراقية عند بعض هؤلاء المدرّسين. وقد انعكس كل ذلك بل وأطّر تدريس الفلسفة في العراق المعاصر بإطار ما زال يعانيه، بل ويكوُن له عقبة كأداء ومرضاً عضالاً، ألا وهو طابع التقليد دون التجديد، والملائية الإملائية الإستشراقية، والتاريخية السردية الوصفية دون النقدية والتحليلية سواء في طبيعة المناهج أم في تطبيقها.

هذا الواقع للفلسفة في العراق المعاصر بوضعه الجامعي، إنما يمثل ويتبنى الشعار

(*) يُراجع: بحثنا في القسم الأول من هذا الكتاب بعنوان «الفيلسوف وتاريخ الفلسفة».

الذي كان قائماً منذ مدة طويلة وأصله ومرجعه هو: أن الفلسفة علم ودرس لا نفع فيه ولا جدوى منه ولا طائل تحته، وأن المختصين فيه لا أثر ولا تأثير لهم في حركة المجتمع والقيم والأخلاق والسياسة والعلم والمعرفة. وأصل ذلك ومرجعه هو الموقف الاجتماعي الديني القيمي السلبي من الفلسفة والمتفلسفة عموماً في تاريخ الفكر الإسلامي إلى يومنا هذا (فتوى ابن الصلاح الشهرزوري أنموذجاً).

إن كاتب هذه السطور يعتقد اعتقاداً أقرب إلى اليقين منه إلى الظن بحكم التخصص، وهذا الاعتقاد هو أن الفلسفة في العراق المعاصر سوف تبقى وإلى أمد بعيد محكومة بمنهجية ذات طابع تقريري تاريخي فاقد لأصول التفلسف الحقيقي، لأنها تحولت إلى حرفة للارتزاق وليست إلى ممارسة حقيقة لفعل التفلسف. وأن كل من ينادي بإشاعة درسها وتعميمه سيصدم بعوائق شديدة وقوية ذات جذور ضاربة بعمق نحو الملائية الإملائية الإستشراقية.

ولكي تحظى الفلسفة بدورها الحقيقي الذي رسمته لنفسها ولفعلها في تنوير وتثوير وتطوير الإنسان والمجتمع، يجب أن تُعدل مناهج الفلسفة وطرائق تدريسها بالجامعات أولاً، ثم تعميمها على مستويات مختلفة من المراحل الدراسية نزولاً إلى مستوى أدنى من الجامعات، وإفهام المجتمع والقائمين على سياسته وفقهه وقيمه أن الفلسفة علم مثل بقية العلوم، بل هي علم لا يستغني عنه أي علم من العلوم الإنسانية الأخرى على اختلاف مسمياتها ومناهجها. وأن الأمم والشعوب تعرف مدى حضارتها وعلمها بمدى شيوع التفلسف فيها وبين أهلها.

ومع ذلك كله، فإن ما سأطرحه هنا إنما هو نتيجة تجربة واقعية معاشة من قبلنا تدريساً للفلسفة بكل تنوعاتها ومذاهبها وتاريخها، إذ لاحظنا ان لفظة الفلسفة من دون معرفة محتواها ما زال يثير في نفوس سامعيه الكثير من الريبة والتحفظ والشك، فما بالك بالمشتغلين فيها والعاملين عليها، والمؤلفة قلوبهم من الطلبة الذين يدرسون في هذا القسم طلباً للتخصص وهم مكرهون عليه، وفق النظام التعليمي الجامعي المركزي للقبول في الجامعات بحسب المعدل العام الذي يحصل عليه الطالب في مرحلة الإعدادية التي تسبق الجامعة. إذ كثيراً ما يُقبل الطلبة في قسم الفلسفة من دون رغبة منهم ولا طواعية، ولكن المعدل العام للقبول هو الذي يؤهلهم لها. ونظراً لوضع الفلسفة هذا في العراق، اضطرت السلطات التعليمية إلى جعل القبول في الفلسفة مركزياً من قبل وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، لعلمها بأن رغبة الطلبة لا تتجه نحو هذا التخصص طواعية لأن الفلسفة غير موجودة كتخصص في الوسط التعليمي

الثانوي الذي يسبق التعليم الجامعي. ولهذا فإن حامل تخصص الفلسفة من خريج الجامعة لا يجد له فرصة عمل يعمل ويمارس فيها تخصصه الدقيق. فضلاً عن اعتبار الفلسفة من العلوم الإنسانية الأدبية وليست العلمية، أي ان الطالب الدارس لها كثيراً ما يكون من خريج الدراسة الإعدادية بفرعها الأدبي دون العلمي، على الرغم ممّا يقال عنها في أول درس فلسفي يتلقاه الطالب الجامعي من أنها أم العلوم، ومصدر المناهج والمعارف الشمولية، والبحث عن الحقيقة، وأن المنطق الذي تعتمده العلوم الإنسانية في بناء نظرياتها ومنطقها الخاص بها إنما هو من إنتاج الفلاسفة لا غير.

في ضوء ذلك وجدنا أن معظم طلبة الفلسفة في العراق يجدون في هذا القسم ليس ضالتهم، بل اندحارهم. فضلاً عن ذلك فإن مدرس الفلسفة في الجامعة لا يجيد إلا رصف المذاهب الفلسفية رصفاً تاريخياً لا يحيد عنه، كما يستعرض حياة الفلاسفة ومؤلفاتهم ساعات طويلة في حين يقف أمام آرائهم وأفكارهم سوى ساعات قليلة، ولا يقدم أي تحليل أو نقد يشجع الطالب على شحذ ذهنه وإثارة روح النقد لديه، مما نجم عنه أن الطالب أصبح متلقياً سلبياً أكثر مما هو ناقد فعلي لهذه المدارس الفلسفية أو مقارن لها بعضها مع بعض.

كما أن تدريس الفلسفة في العراق لا يمارس النشاطات اللاصفية خارج أسوار الجامعة عن طريق فتح قنوات اتصال مع التخصصات الأخرى الفاعلة فكرياً في المجتمع، ولا سيما السياسة والاجتماع وعلم النفس والدراسات الدينية والإعلام وقنوات الاتصال المفتوح مع المجتمع.

هذا من جهة، ومن أخرى فإن سيكولوجية تدريس الفلسفة من قبل المختصين بها لم تنل بعد الاهتمام الكافي من لدن القائمين على وضع المناهج الدراسية لها جامعياً، إذ لم يؤخذ بالحسبان ذلك الأمر على الرغم من أهميته. ذلك أن الفلسفة هي في الأصل مزاج خاص بالإنسان يعيش به مع نفسه ويتفاعل به مع الآخرين تفاعلاً جدلياً حوارياً حضارياً نقدياً تحليلياً، وعليه كثيراً ما يصطدم طالب الفلسفة عندنا بأمزجة فلسفية مختلفة عبر تاريخ الفلسفة، ناهيك عن أمزجة المدرّسين لها من أهل الاختصاص.

أن البعد النفسي لتدريس الفلسفة مفقود في مناهج تدريس الفلسفة، بمعنى أن طرائق تدريسها وأساليب ذلك الدرس وأصوله مفقودة، مما نجم عنه ذهنية مشوشة غير منطقية وانعدام المنهجية عند الطالب، على الرغم من أن الفلسفة هي المنطق بعينه، إذ هي تعلم المرء مناهج البحث وطرائقه وفق أصول علمية رصينة متينة يعتمدها منهجاً لحياته وفكره.

ومثلما أشرنا من قبل، فإن واقع الفلسفة في العراق بهذه الكيفية قد انعكس هو

الآخر على مستوى الدراسات العليا (الماجستير والدكتوراه)، إذ هي الأخرى قد سادها طابع التاريخية السردية على النقدية التحليلية المقارنة، فقدمت هذه الرسائل والأطاريح المذاهب الفلسفية والمدارس عبر التاريخ وكأنها جزر متناثرة منقطعة بعضها عن بعض لا يربطها رابط بالفكر السياسي والاجتماعي والاقتصادي والديني والقيمي الذي أسهم في نشأتها وظهورها. فظهر الفيلسوف المدروس وكأنه يعيش منعزلاً عن ذلك ويعيش كما أشيع عنه في برج عاجي.

إن علّة ذلك برأينا إنما تعود إلى طبيعة المناهج الدراسية نفسها، وهي التي أسهمت في تأسيس هذا التصور في ما بعد لدى طلبة الدراسات العليا عند كتابتهم لرسائلهم وأطاريحهم الجامعية.

ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل وصل إلى حد أن حاملي التخصص فيها أصبحوا هم أيضاً جزراً متناثرة، فالمتخصص بالفلسفة اليونانية لا يحق له أن يُدرِّس الفلسفة الإسلامية أو الحديثة أو المعاصرة، أو يكتب فيها ويبحث. فقام معه جيل فلسفي منغلق على تخصصه ولا يقبل بالرؤية المنفتحة على تخصصات أخرى في داخل حقل اختصاصه.

كذلك غاب عن هذه المناهج الدراسية صلة الفلسفة بالعلوم الإنسانية الأخرى، من التي كانت إلى مدة قريبة ذات صلة حميمة بالفلسفة، مثل علوم الرياضيات والكيمياء والفيزياء والنفس والاجتماع. فتحولت مناهج الفلسفة عندنا إلى مناهج هي أقرب إلى الدراسات الأدبية منها إلى المناهج العلمية. وأصبح خريج الفلسفة لا يعرف معرفة تامة عن فلسفة العلوم ومناهج البحث العلمي وطرائقه إلاّ القليل، أما الرياضيات والهندسة فغائبة عن الحضور في الفلسفة ومناهجها غياباً تاماً، ناهيك عن بقية العلوم.

في ضوء ذلك كله يمكن القول إن واقع تدريس الفلسفة وتعليمها في العراق لا ينبئ بمستقبل طيب لها، سواء على الصعيد الجامعي الأكاديمي، أم على الصعد الأخرى اجتماعياً وسياسياً وثقافياً وأيديولوجياً، وفقاً للمعطيات التي بيناها آنفاً.

ثانياً: أدلة وشواهد

وحتى لا يكون كلامنا الذي قدمناه آنفاً نظريا تأملياً وتجربة شخصية، لا بد من إيراد أدلة وشواهد على ما قلناه أيضاً، حتى تكتمل الصورة عن واقع الفلسفة في العراق المعاصر، وسيكون ذلك من خلال عرض المناهج الدراسية أولاً وفق مفرداتها الفلسفية التي تدرّس في القسم وعبر مراحلها الأربع وهي:

المرحلة	دروس التخصص	دروس مساعدة
الأولى	٣	٦ (؟)
الثانية	٦	٣
الثالثة	٧	٢
الرابعة	٧	٢
المجموع	٢٣	١٣

يلاحظ من هذا الجدول أن عدد دروس الاختصاص هي ٢٣ درساً ومجموع وحداته الدراسية ٥٦ وحدة = ساعة. في حين تنال الدروس المساعدة ١٣ وحدة دراسية = ساعة. فيكون مجموع الدروس المساعدة ٢٤ ساعة دراسية، ويكون مجموع عدد الساعات الدراسية التي يحصل عليها الطالب خلال السنوات الأربع ٨٤ وحدة دراسية مقسمة على ٢١ ساعة دراسية في الأسبوع لكل سنة دراسية. فضلاً عن أن الدروس المساعدة هي دروس تكميلية وليست أساسية ذات صلة بالتفلسف. ذلك أنّ واضعي مناهج الدروس المساعدة لم يأخذوا بالحسبان ربطها بالفلسفة وتوظيفها لصالح الدرس الفلسفي خلال هذه المرحلة الجامعية، مع غياب مفردات دراسية وعلوم ذات صلة حقيقية بالفلسفة ومنها الرياضيات والفيزياء والكيمياء وعلم البيولوجيا وفلسفة الدين.

ملاحظة ختامية

في ضوء ما تقدم عن واقع الفلسفة في العراق ومستقبلها وفق المناهج الدراسية القائمة الآن في الجامعات العراقية، نقول إنْ بقي هذا الوضع التعليمي للفلسفة على ما هو عليه عندنا، فإن روح التفلسف ستصاب بالعطل والتبلد وسينظر إلى الفلسفة نظرة تجزيئية مثالية طوباوية غير واقعية، وأن الفيلسوف الذي نسميه هكذا لن يقوم من بيننا ليقول لنا قولته ورأيه، لأنه محكوم بغفلة السؤال الفلسفي عبر دراسته الفلسفة جامعياً أكاديمياً، ولخوفه المستمر من إثارة السؤال الفلسفي مع نفسه ومع واقعه ومجتمعه وقيمه وحضارته. وعليه، لا بد أن نجد مناهج دراسية توائم وتلائم بين التفلسف الحقيقي وتاريخ الفلسفة؛ مناهج تثير فينا روح النقد والتحليل والبناء والمشاركة الحضارية الإنسانية والعلمية؛ مناهج تواكب روح التقدم العلمي وثورة المعلومات والتقدم التقني وغير ذلك مما يخدم التفلسف وينمّيه ويخلقه. . . لا مناهج ما زالت تقرأ أفلاطون وأرسطو وابن رشد وديكارت وراسل بروح العصر الوسيط ومناهجه وأيديولوجيته ورؤيته الدينية والسياسية والاقتصادية.

واقترح أن تكون المناهج الدراسية ليست موحدة لكل أقسام الفلسفة في كل الجامعات، بل هناك خصوصية لكل جامعة ولكل قسم وأن توضع مناهج دراسية تتلاءم مع طبيعة هذه الجامعات ومواقعها الجغرافية في العراق. لأن توحيد المناهج لا يدل على رؤية مستقبلية تحمل في طياتها النجاح والموفقية دوماً.

ملحق بالمناهج الدراسية لأقسام الفلسفة في العراق:

هذا الملحق هو للمفردات الدراسية الموحدة للفلسفة في الجامعات العراقية (بغداد، المستنصرية، الكوفة، الموصل، البصرة)، وهذه المفردات وُضعت لطلبة يستقبلون الألفية الثالثة.

الهيئة القطاعية للعلوم الإنسانية

المناهج الدراسية

الكلية: الآداب

القسم: الفلسفة

المرحلة: الأولى

ت	الموضوع	عدد الساعات (نظري)	المناقشة	عدد الوحدات
١	مقدمة في الفلسفة	٣	لا توجد	٣
٢	المنطق	٣	لا توجد	٣
٣	الفلسفة اليونانية قبل أرسطو	٣	لا توجد	٣
٤	فكر شرقي قديم	٢	لا توجد	٢
٥	علم النفس	٢	لا توجد	٢
٦	ثقافة وطنية	٢	لا توجد	٢
٧	لغة عربية	٢	لا توجد	٢
٨	لغة انكليزية	٢	لا توجد	٢
٩	الحاسوب	٢	لا توجد	٢
١٠	**عدد الساعات الأسبوعية**	٢١		٢١

القسم: الفلسفة

المرحلة: الثانية

ت	الموضوع	عدد الساعات (نظري)	المناقشة	عدد الوحدات
١	الفلسفة اليونانية بعد أرسطو	٢	لا توجد	٢
٢	المنطق الرمزي	٣	لا توجد	٣
٣	مدخل إلى الفلسفة الإسلامية	٣	لا توجد	٣
٤	علم الكلام	٣	لا توجد	٣
٥	فلسفة وسيطة	٢	لا توجد	٢
٦	الفلسفة الحديثة حتى نهاية القرن السابع عشر	٣	لا توجد	٣
٧	مقدمة في علم الاجتماع	٢	لا توجد	٢
٨	الثقافة الوطنية	٢	لا توجد	٢
٩	لغة انكليزية	٢	لا توجد	٢
١٠	**عدد الساعات الأسبوعية**	٢٢		٢٢

القسم: الفلسفة

المرحلة: الثالثة

ت	الموضوع	عدد الساعات (نظري)	المناقشة	عدد الوحدات
١	فلاسفة المشرق العربي	٣	لا توجد	٣
٢	الفلسفة الحديثة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر	٣	لا توجد	٣
٣	منهج البحث العلمي	٣	لا توجد	٣
٤	نظرية المعرفة	٢	لا توجد	٢
٥	فلسفة الأخلاق	٢	لا توجد	٢

٦	فلسفة الجمال	٢	لا توجد	٢
٧	فلسفة التاريخ	٢	لا توجد	٢
٨	نصوص فلسفية بالانكليزية	٢	لا توجد	٢
٩	ثقافة وطنية	٢	لا توجد	٢
١٠	**عدد الساعات الأسبوعية**	٢١		٢١

القسم: الفلسفة

المرحلة: الرابعة

ت	الموضوع	عدد الساعات (نظري)	المناقشة	عدد الوحدات
١	فلاسفة المغرب العربي	٣	لا توجد	٣
٢	التصوف	٣	لا توجد	٣
٣	فلسفة معاصرة	٣	لا توجد	٣
٤	الميتافيزيقا	٢	لا توجد	٢
٥	فلسفة العلم	٢	لا توجد	٢
٦	فكر عربي معاصر	٢	لا توجد	٢
٧	أدب فلسفي	٢	لا توجد	٢
٨	نصوص فلسفية بالانكليزية	٢	لا توجد	٢
٩	مشروع بحث التخرج	٢	لا توجد	٢
١٠	**عدد الساعات الأسبوعية**	٢١		٢١

الفصل الثامن

في مستقبل الفلسفة العربية

هل هناك قطيعة أبستيمولوجية؟[*]

من المفاهيم الفكرية والاصطلاحات التي شاعت بين أوساط الدارسين العرب المعاصرين في حقل التراث الفلسفي العربي الإسلامي مصطلح **"القطيعة الأبستيمولوجية"**، وهو مصطلح ظهر في مجال الدراسات الأبستيمولوجية للعلم وتاريخه، ثم تحول إلى دراسة جملة من النشاطات الفكرية للإنسان. يُطلق هذا المصطلح على كل فرضية أو نظرية تعلن عن قيام الفكر العلمي أكثر شمولاً. وهي لا تعني انفصالاً عن الفكر العلمي السابق أو رفضاً له، بل تعني احتواء الفكر العلمي الجديد للسابق عليه.

تعني القطيعة الأبستيمولوجية الانتقال إلى فكر علمي أكثر تفتحاً، فضلاً عن أن القطيعة في الفكر العلمي هي أن نظرياته تقوم على مراجعة لمفاهيم العلم الكلاسيكي حتى تلك التي تبدو ضمن العلم مبادئ أولية[1].

هذا التحديد الأولي للمصطلح هل يمكن تطبيقه على الفلسفة العربية المعاصرة؟

وللإجابة عن هذا السؤال نقول إن أصل هذا المصطلح هو دائرة فلسفية وعلمية غربية ذات نمط فكري وأيديولوجي خاص به، حاول المشتغلون بهذا المصطلح نقل مجاله التداولي إلى دائرة الفلسفة العربية الإسلامية للإفادة منه وتطبيقه على هذا الحقل

(*) القي هذا البحث في المؤتمر الفلسفي العربي الثالث، الذي انعقد في بيت الحكمة، بغداد ٣٠ آذار/مارس ـ ١ نيسان/أبريل ٢٠٠٢، ونُشرت أعمال المؤتمر بعنوان **كتابة تاريخ الفلسفة العربية المعاصرة**، بغداد ٢٠٠٣.

(١) بصدد مصطلح "القطيعة الأبستيمولوجية" ونشأته وأبعاده، يُراجع: محمد وقيدي، **فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار**، ط١، بيروت ١٩٨٠، ص١٣٦ وما بعدها.

للوصول إلى نتائج ربما تخدم الباحثين فيه للكشف عن مكونات هذا التراث وتسليط الضوء عليه بنظرة شمولية وكلية، فتساعد من خلال ذلك على تأسيس وتأصيل فلسفة عربية معاصرة ذات سمات ومناهج ورؤى خاصة بها، مثلما هي حال الفلسفات الأخرى.

والذي يبدو للوهلة الأولى ومن خلال قراءة تاريخ الفلسفة وصلته بالفيلسوف[١] ونوع المنظومة الفكرية والثقافية والسياسية والدينية، أنها ذات صلة جدلية به، وتشكل معيناً له في مرحلة من مراحل القراءة والتأسيس، فضلاً عن أنها تشكل قطيعة أبستيمولوجية معه في مرحلة أخرى.

ولذلك، فإن مصطلح القطيعة الأبستيمولوجية الذي نريد تطبيقه على الفلسفة العربية يزودنا بدعامات منهجية وفكرية بإزاء ما يطرح في مسائل العلم بعامة وتكييفه لصالح الفلسفة بخاصة.

إن مهمتنا تسير نحو المستقبل في تقديم هذه القراءة لهذه الإشكالية، وذلك بأن ندرس وضع الإنسان عموماً في علاقته بالوجود والأخلاق والمعرفة والقيم بعامة، وأن تكون علاقة الفيلسوف جدلية بالعلم ونتائجه، والفن بأنواعه، والأيديولوجيات السائدة، غير غافلين عن المنظور الروحي للإنسان والاقتصاد ومدياته الفاعلة.

أي أن قراءة الفلسفة العربية المعاصرة على ضوء القطيعة الابستيمولوجية تكون قد تجاوزت إشكاليات عدة أثّرت في مسيرة الإبداع الفلسفي العربي عموماً خلال هذا العصر، ومنها إشكاليات: الأصالة والمعاصرة، المعقول والمنقول، الديمقراطية والشورى، العلمانية والسلفية، الواقعية والمثالية، المطلقية والنسبية، الغرب التكنولوجي والشرق الروحي الديني.

إن تجاوز هذه الإشكاليات يساعد في تأمين انطلاقة واعدة للفلسفة العربية المعاصرة، بعد أن كتب الكثير وسودت الصفحات عن هذه الإشكاليات ولم يخرج الفكر الفلسفي العربي المعاصر منها لحد الآن بنتيجة ترضي جميع الأطراف، من سلفيين وليبراليين ومن نقليين وعقليين، أي أن القراءة العربية المعاصرة للفلسفة أنما أخذت على عاتقها إثارة إشكاليات معينة اعتقدتها هي الأساس وهي المطلوب وهي الهدف، في حين أن هذه الإشكاليات قد تجاوزها الفكر الغربي منذ ما يقرب من أربعمائة سنة أو أكثر.

---

(١) للتفصيلات يُراجع بحثنا الموسوم بـ «الفيلسوف وتاريخ الفلسفة»، ضمن القسم الأول من هذا الكتاب.

لذلك، فإن القطيعة الأبستيمولوجية لمستقبل الفلسفة العربية يجب أن تضع في اعتبارها منطقها الخاص بها، ونظرتها الكونية والقيمية والمعرفية والوجودية المميزة لها، معبِّرة عن هوية حقيقية لهذه الأمة ولهذا الإنسان. وعلينا أن نجعل هذه الإشكاليات التي ذكرناها ضمن معطى بنيوي متكامل، يأخذ بالحسبان كل العوامل الفاعلة والمؤثرة في بنيان أي إشكالية من هذه الإشكاليات، وإلا فإنا سنظل أسرى المباحث الفكرية التي طرحت في التاريخ العربي الإسلامي منذ القرن الثالث للهجرة/ التاسع للميلاد، ونبقى نردد ما قيل آنذاك في مسألة التوفيق بين العقل والنقل، وتبقى الإشكالية قائمة ضمن هذه الحدود. فهل أن المعطى الفلسفي للآخر قد نجح في وضع حل لمعاناة الإنسان العربي المسلم حتى نتكئ عليه حاضراً؟

إذن، إذا ما بقينا واقفين أمام هذه الإشكاليات مشدودين إليها نكون ما زلنا أسرى لحظة الانطلاق الأولى التي بدأت في عصر النهضة العربية الحديثة، وما زلنا حائرين في إيجاد الإجابة الصحيحة بخصوص المنهج الواجب اعتماده: هل نعتمد الحل السلفي أم الحل العلماني؟ علماً بأن لكل من هذه الحلول منطقها ودعواها وحججها التي تعتمدها في الحوار مع الآخر.

لذلك علينا إذا ما أردنا أن نقف على أرضية صلبة في تأسيس فلسفة عربية معاصرة أن نؤسس ابتداءً للمنهج الذي تسير عليه هذه الفلسفة، وفق قواعد ومنطلقات نابعة من إشكاليات الواقع المعاش والمعضلات التي تواجه هذه القواعد، وأن نؤسس لمنطلقات الحوار مع الآخر، وأن نفهم آليات اشتغال الأيديولوجيات الشمولية للغرب ومدى مواجهتها وأثر هذه المواجهة على تأسيس الأصالة للفلسفة العربية.

ولن يكون ذلك برأينا إلا بمراجعة مناهج تدريس الفلسفة في الجامعات في العالم العربي، هذه المناهج القائمة على ما وضعه الاستشراق في نظراته إلى الفلسفة العربية الإسلامية، تلك المناهج التي تعلِّم تاريخ الفلسفة وتغيِّب روح التفلسف القائم على النقد والتحليل والحوار والتأسيس وإثبات الذات. مناهج تقرأ الفيلسوف وكأنه جزيرة معزولة عن العالم المحيط بها مستقل بذاته، لا اثر ولا تأثير له، ولا مؤثر عليه، تقرأه بمعزل عن واقعه وعصره وسياسات ذلك العصر ومنظومته الفكرية والروحية وغيرها[١].

(١) انظر بحثاً عينياً وتفصيلياً في هذه النقطة، في الفصل الموسوم بـ «واقع الفلسفة في العراق ومستقبلها» المُدرج في القسم الثاني من هذا الكتاب.

لذلك يجب أن نضع في اعتبارنا أن نعمل بجد على إيجاد قطيعة أبستيمولوجية للفلسفة العربية المعاصرة ولو في انطلاقتها الأولى وتساؤلاتها الإشكالية وفي إجاباتها. ذلك أن السؤال الفلسفي إشكالية يحددها الجواب المعطى له في الزمان والمكان والبيئة الثقافية والروحية. وإلا فما معنى أن نقول عن هذه الفلسفة إنها فلسفة ذات سمات معينة تختلف عن غيرها من الناحية القومية. أليس للجواب حصته في تحديد ذلك؟!

ومن كل ما تقدم لا بد من القول إن الفلسفة العربية المعاصرة في مستقبلها أن تبتعد عن اختيار منظور أبستيمولوجي مثالي ميتافيزيقي غير تجريبي أو العكس. لأن العقل العربي بطبيعته ميال إلى الربط بين النظر والعمل ربطاً جدلياً محكماً لا مزية للنظر فيه على العمل ولا للعمل على النظر. وإن كان للفكر قوة تظهر في الواقع العملي نتائجها.

وفضلاً عن ذلك، علينا أن نعي أولاً تأسيس ماهية العلاقة المنطقية المنهجية، لأن بدونها لا يكون لبقية المفاهيم أي حضور، فالمنهج ضروري في إعطاء الدعامات القوية للتأسيس. ويمكن أن نقول بصدد سمات الفلسفة العربية المعاصرة في مستقبلها الآتي:

(١). أن يكون لها منطقها الخاص بها، المعبِّر عن شخصية الأمة في روحها وتراثها.

(٢). أن تجمع بين النظر والعمل، وبين العمل والنظر، جمعاً وربطاً جدلياً.

(٣). أن لا يطغى فيها الطابع الميتافيزيقي المثالي على النظر التجريبي الواقعي أو العكس، أي تكون فلسفة توحيد ووحدة.

(٤). أن تكون فلسفة قومية في أخلاقها وسياستها ورؤيتها للعلاقة مع الآخر، أياً كان هذا الآخر.

(٥). أن تكون فلسفة عقلانية نقدية حضارية تربط بين المعاصرة والتراث ربطاً أخلاقياً جدلياً.

(٦). أن تبتعد عن تبنّي المناهج المغتربة أو التي نشأت في بيئات مغايرة للبيئة العربية وللروح العربية، وعدم تبنّي هذه المناهج وإيجاد مقاربات لها داخل جسد النص الفلسفي العربي الإسلامي.

(٧). أن تكون فلسفة معاصرة، أي تعالج إشكاليات الواقع بكل معضلاته معالجة معاصرة ولا تتكئ على كل ما هو سلفي وتتبناه.

المصادر والمراجع(*)

الآلوسي، الدكتور حسام ـ **حوار بين الفلاسفة والمتكلمين**، بيروت ١٩٨٠.

الآلوسي، الدكتور حسام ـ **دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي**، بيروت ١٩٨٠.

الآلوسي، الدكتور حسام ـ **الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم**، بيروت ١٩٨٠.

إبراهيم مدكور، الدكتور ـ **في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق**، جزءان، القاهرة ١٩٤٧، ١٩٧٧.

إبراهيم مدكور، الدكتور، وجماعته ـ **المعجم الفلسفي**، القاهرة١٩٧٩.

ابن خلدون، عبد الرحمن ـ **المقدمة**، ط١، بيروت ١٨٥٧.

ابن رشد، أبو الوليد ـ **تلخيص السياسة**، ترجمة د. حسن مجيد العبيدي، ط١، بيروت ١٩٩٨، ط٢، ٢٠٠٢.

ابن سينا، أبو علي ـ **التعليقات**، دراسة وتحقيق د. حسن مجيد العبيدي، بغداد ٢٠٠٢، دمشق ٢٠٠٨.

ابن سينا، أبو علي ـ **رسالة الحدود**، ضمن كتاب **المصطلح الفلسفي عند العرب**، تحقيق الدكتور عبد الأمير الأعسم، بغداد ١٩٨٦.

ابن منظور ـ **لسان العرب**، بيروت ١٩٥٥.

أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، الدكتور ـ **دراسات في الفلسفة الإسلامية**، القاهرة ١٩٥٧.

أحمد معوض ـ **أضواء على فلسفة شوبنهور**، القاهرة ١٩٦٠.

أرسطو، الفيلسوف ـ **الأخلاق**، ترجمة أحمد لطفي السيد، القاهرة ١٩٢٤.

أرسطو، الفيلسوف ـ **السياسة**، ترجمة أحمد لطفي السيد، القاهرة ١٩٤٧.

أرسطو، الفيلسوف ـ **الكون والفساد**، ترجمة أحمد لطفي السيد، القاهرة ١٩٣٢.

أرسطو، الفيلسوف ـ **الطبيعة**، ترجمة أحمد لطفي السيد، القاهرة ١٩٣٥.

أرسطو، الفيلسوف ـ **النفس**، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة ١٩٤٩.

إسماعيل مظهرـ تاريخ **الفكر العربي**، بيروت (بلا تاريخ).

أفلاطون، الفيلسوف ـ **الجمهورية**، ترجمة حنا خباز، القاهرة ١٩٢٩.

(*) تتضمن هذه القائمة المصادر والمراجع التي قامت عليها مباحث الكتاب بقسميه الأول والثاني.

أفلاطون، الفيلسوف ـ **محاورات اقريطون وفيدون**، ترجمة زكي نجيب محمود، القاهرة ١٩٣٥.

ألبرت حوراني، الدكتور ـ **الفكر العربي في عصر النهضة**، ترجمة كريم عزقول، بيروت ١٩٧٨.

الأعسم، الدكتور عبد الأمير ـ **المصطلح الفلسفي عند العرب**، ط١، بغداد ١٩٨٥.

إمام عبد الفتاح إمام، الدكتور ـ **مدخل إلى الفلسفة**، ط٣، القاهرة ١٩٧٥.

إمام عبد الفتاح إمام، الدكتور ـ **المنهج الجدلي عند هيجل**، القاهرة ١٩٦٩.

إمام، عبد الفتاح إمام، الدكتور ـ **هيجل وتاريخ الفلسفة**، بحث، مجلة الحكمة الليبية، عدد٢، السنة٢، ١٩٧٧.

أنعام الجندي ـ **دراسات في الفلسفة اليونانية والعربية**، بيروت.

بدوي، الدكتور عبد الرحمن ـ **مدخل جديد إلى الفلسفة**، ط١، الكويت ١٩٧٥.

بدوي، الدكتور عبد الرحمن ـ **ربيع الفكر اليوناني**، ط٢، القاهرة ١٩٦٩.

بدوي، الدكتور عبد الرحمن ـ **شوبنهور**، ط٣، القاهرة ١٩٦٥.

بدوي، الدكتور عبد الرحمن ـ **موسوعة الفلسفة**، جزءان، بيروت ١٩٨٤.

برغسون، الفيلسوف هنري ـ **منبعا الأخلاق والدين**، ترجمة سامي الدروبي، القاهرة ١٩٤٥.

بريهيه، أميل ـ **تاريخ الفلسفة**، متعدد الأجزاء، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت ١٩٨٤.

بنروبي، ج ـ **مصادر وتيارات الفلسفة الفرنسية المعاصرة**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، بيروت ١٩٨٠.

بنعبد العالي، عبد السلام ـ **الميتافيزيقا، العلم والأيدلوجيا**، بيروت ١٩٨٠.

بوبنر، رودجر ـ **الفلسفة الألمانية الحديثة**، ترجمة فؤاد كامل، بغداد ١٩٨٧.

بوغسلافسكي وجماعته ـ **في المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية**، موسكو١٩٧٥.

التريكي، الدكتور فتحي ـ **الفلسفة الشريدة**، بيروت (ب.ت).

جان فال، الفيلسوف ـ **طريق الفيلسوف**، ترجمة احمد حمدي محمود، القاهرة ١٩٦٧.

الجرجاني، الشريف ـ **التعريفات**، بغداد ١٩٨٦.

جميل صليبا، الدكتور ـ **تاريخ الفلسفة العربية**، بيروت ١٩٧٠.

جميل صليبا، الدكتور ـ **المعجم الفلسفي**، بيروت ١٩٨٦.

جميل صليبا، الدكتور ـ **علم النفس**، بيروت ١٩٧٢.

جورج طرابيشي ـ **معجم الفلاسفة**، بيروت ١٩٨٧.

جون ديوي، الفيلسوف ـ **تجديد في الفلسفة**، ترجمة أمين مرسي قنديل، القاهرة ١٩٤٨.

جون ستيوارت مل، الفيلسوف ـ **الحرية**، ترجمة طه السباعي، القاهرة ١٩٢٤.

جون لويس ـ **مدخل إلى الفلسفة**، ترجمة أنور عبد الملك، بيروت١٩٧٣.

حسين مروة، الدكتور ـ **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، جزءان، بيروت ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩.

حسين نصر، سيد ـ **ثلاثة حكماء مسلمين**، بيروت ١٩٧١.

خليل الجر، الدكتور وحنا الفاخوري ـ **تاريخ الفلسفة العربية**، ٢ج، بيروت ١٩٥٧ ـ ١٩٥٨.

خليل الجر، الدكتور وجماعته ـ **الفلسفة العربية في مائة سنة**، بيروت ١٩٦٢.

دي بور ، ت، ج ـ **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة ١٩٣٨.

ديكارت، الفيلسوف رينيه ـ مقال في المنهج، ترجمة محمود الخضري، القاهرة ١٩٣٠.

دي لاسي أوليري ـ **الفكر العربي ومكانته في التاريخ**، ترجمة تمام حسان، القاهرة.

دي لاسي أوليري ـ **انتقال علوم الإغريق إلى العرب**، ترجمة متى بيثون وزميله، بغداد، بلا تاريخ.

راسل، الفيلسوف برتراند ـ **حكمة الغرب**، ترجمة فؤاد زكريا، ج١، الكويت ١٩٨٢.

راسل، الفيلسوف برتراند ـ **حكمة الغرب**، ترجمة فؤاد زكريا، ج٢، الكويت ١٩٨٣.

راسل، الفيلسوف برتراند ـ **مشاكل الفلسفة**، ترجمة عبد العزيز البسام، بغداد ١٩٤٧.

راسل، الفيلسوف برتراند ـ **مشاكل الفلسفة**، ترجمة عطية هنا، ط١، القاهرة ١٩٤٧.

رمزي النجار، الدكتور ـ **الفلسفة العربية عبر التاريخ**، بيروت ١٩٧٧.

روجيه، الفيلسوف غارودي ـ **النظرية المادية في المعرفة**، ترجمة إبراهيم قريط، دمشق (ب.ت).

زكريا إبراهيم، الدكتور ـ **أبو حيان التوحيدي**، القاهرة ١٩٧٣.

زكريا إبراهيم، الدكتور ـ **دراسات في الفلسفة المعاصرة**، ج١، القاهرة ١٩٦٨.

زكريا إبراهيم، الدكتور ـ **مشكلة الفلسفة**، القاهرة ١٩٧١.

زكريا إبراهيم، الدكتور ـ **كانط أو الفلسفة النقدية**، ط٢، القاهرة.

زكريا إبراهيم، الدكتور ـ **مشكلة الفن**، القاهرة ١٩٧٧ .

زكي نجيب محمود، الدكتور ـ **نظرية المعرفة**، القاهرة ١٩٥٦.

زيدان، الدكتور محمود ـ **مناهج البحث الفلسفي**، الإسكندرية ١٩٧٧.

زيدان، الدكتور محمود ـ **كانط وفلسفته النظرية**، ط٢، القاهرة ١٩٧٦.

ساطع الحصري ـ **العروبة بين دعاتها ومعارضيها**، بيروت ١٩٨٥.

سبينوزا، الفيلسوف باروخ ـ **كتاب الأخلاق**، ترجمة جلال الدين سعيد، تونس.

سعيد توفيق ـ **ميتافيزيقا الفن عند شوبنهور**، بيروت ١٩٨٣ .

الشماع، الدكتور صالح ـ **مشكلات الفلسفة من حيث المنطق ونظرية المعرفة**، بغداد ١٩٦١.

الشنيطي، الدكتور محمد فتحي ـ **نظرية المعرفة**، القاهرة ١٩٨١.
صفدي، الدكتور مطاع ـ **الحرية والوجود**، بيروت (ب، ت).
الطويل، الدكتور توفيق ـ **أسس الفلسفة**، القاهرة (ب.ت).
طيب تيزيني، الدكتور ـ **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط**، دمشق ١٩٧١.
عادل ضاهر، الدكتور ـ **المجتمع والإنسان في فكر أنطون سعادة**، بيروت ١٩٨٠.
عبد الحليم محمود، الدكتور ـ **التفكير الفلسفي في الإسلام**، بيروت ١٩٧٤.
عبده الشمالي، الدكتور ـ **دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية**، بيروت ١٩٦٥.
عبده فراج، الدكتور ـ **معالم الفكر الفلسفي في العصر الوسيط، فلسفة إسلامية ومسيحية**، القاهرة ١٩٦٩.
عبد المنعم الحفني، الدكتور ـ **الموسوعة الفلسفية**، القاهرة.
عثمان أمين، الدكتور ـ **ديكارت**، ط٧، القاهرة ١٩٧٦.
عثمان أمين، الدكتور ـ **رواد المثالية في الفلسفة الغربية**، القاهرة ١٩٦٧.
عرفان عبد الحميد فتاح، الدكتور ـ **الفلسفة في الإسلام**، دراسة ونقد، بيروت ١٩٨٤.
عطا بكري، الدكتور ـ **الفكر الديني عند أبي العلاء المعري**، بيروت ١٩٨٠.
علي حمية، الدكتو رـ «هل يصبح لنا فكر عالمي؟، قراءة نقدية في نص لأنطون سعادة ١٩٣٨»، **المؤتمر الفلسفي العربي الثالث**، بغداد ٢٠٠٣.
علي عبد المعطي محمد، الدكتور ـ **ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية**، ط١، القاهرة ١٩٧٢.
علي محافظة، الدكتور ـ **الاتجاهات الفكرية عند العرب في العصر الحديث**، بيروت ١٩٧٧.
عمر فروخ، الدكتور ـ **تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون**، بيروت ١٩٧٢.
غلاب، الدكتور محمد ـ **المعرفة عند مفكري الإسلام**، القاهرة ١٩٦٦.
الفارابي، الفيلسوف أبو نصر ـ **آراء أهل المدينة الفاضلة**، تحقيق ألبير نصري نادر، بيروت ١٩٥٩.
فتح اللّه خليف، الدكتور ـ **فلاسفة الإسلام**، الإسكندرية ١٩٧٦.
فلوطرخس ـ **الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة**، تحقيق عبد الرحمن بدوي، بيروت ١٩٨٠.
فؤاد البهي، الدكتور ـ **الذكاء، القاهرة**، ١٩٧٦.
فؤاد زكريا، الدكتور ـ **آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة**، القاهرة ١٩٧٥.
فؤاد زكريا، الدكتور ـ **سبينوزا**، ط٢، بيروت ١٩٨٣.
فؤاد زكريا، الدكتور ـ **نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان**، القاهرة ١٩٦٢.
فؤاد كامل، الدكتور ـ **الفرد في فلسفة شوبنهور**، القاهرة ١٩٦٣ .

الفندي، الدكتور محمد ثابت ـ **مع الفيلسوف**، بيروت ١٩٧٤.

كارل ياسبرز، الفيلسوف ـ **مدخل إلى الفلسفة**، ترجمة محمد الشنيطي، القاهرة ١٩٦٧.

كارل، ياسبرز، الفيلسوف ـ **عظمة الفلسفة**، ترجمة عادل العوا، بيروت ١٩٨٠.

كانط، الفيلسوف عمانويل ـ **نقد العقل المجرد**، ترجمة أحمد الشيباني، بيروت ١٩٦٦.

كانط، الفيلسوف عمانويل ـ **نقد العقل المحض**، ترجمة موسى وهبة، بيروت.

كانط، الفيلسوف عمانويل ـ **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، ترجمة عبد الغفار مكاوي، القاهرة ١٩٦٥.

كانط، الفيلسوف عمانويل ـ **التربية**، ترجمة عبد الرحمن القيسي، بغداد ١٩٩٥.

كانط، الفيلسوف عمانويل ـ **ما هي الأنوار؟**، ترجمة يوسف الصديق، بيروت.

كريسون (أندريه) ـ **شوبنهور**، ترجمة أحمد كوى، بيروت ١٩٥٨.

كمال اليازجي ـ **أعلام الفلسفة العربية**، بيروت ١٩٥٧.

كولبة، أزفلد ـ **المدخل إلى الفلسفة**، ترجمة أبو العلا عفيفي، القاهرة ١٩٤٢.

كورنفورث، موريس ـ **مدخل إلى المادية الجدلية (نظرية المعرفة)**، ترجمة محمد مستجير مصطفى، بيروت ١٩٧٩.

لالاند، أندريه ـ **موسوعة لالاند الفلسفية**، ترجمة خليل أحمد خليل، بيروت ٢٠٠١.

ماجد فخري، الدكتور ـ **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة اليازجي، بيروت ١٩٧٤.

محمد سليم الحوت، الدكتور ـ **في طريق الميثولوجيا عند العرب**، بيروت ١٩٧٩ .

محمد عاطف العراقي، الدكتور ـ **تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية**، القاهرة ١٩٧٦.

محمد عاطف العراقي، الدكتور ـ **ثورة العقل في الفلسفة العربية**، القاهرة ١٩٧٦.

محمد عاطف العراقي، الدكتور ـ **مذاهب فلاسفة المشرق**، القاهرة ١٩٧٦.

محمد عبد الرحمن مرحبا، الدكتور ـ **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، بيروت ١٩٧٠.

محمد علي أبو ريان، الدكتور ـ **تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة الحديثة)**، ط١، القاهرة ١٩٦٩.

محمد علي أبو ريان، الدكتور ـ **الفكر الفلسفي في الإسلام**، القاهرة.

محمد لطفي جمعة ـ **تاريخ فلاسفة الإسلام**، القاهرة ١٩٢٧.

محمد مهران، الدكتور ـ **فلسفة راسل**، ط٢، القاهرة ١٩٧٩.

محمد وقيدي، الدكتور ـ **فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار**، بيروت ١٩٨٠.

محمود قاسم، الدكتور ـ **دراسات في الفلسفة الإسلامية**، القاهرة ١٩٧٣.

محي الدين إسماعيل ـ **هوامش على فكر القرن العشرين**، بغداد ٢٠٠٠.

مراد وهبة، الدكتور ـ **المعجم الفلسفي**، القاهرة ١٩٩٩.

مصطفى سويف، الدكتور ـ **الأسس النفسية للإبداع الفني**، القاهرة ١٩٧٩ .

مصطفى عبد الرازق ـ **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، القاهرة ١٩٤٤.

مطر، الدكتورة أميرة حلمي ـ **الفلسفة عند اليونان**، ط٢، القاهرة ١٩٧٤.

موريس كلاين ـ **الرياضيات والبحث عن المعرفة**، ترجمة سمير ياسين، بغداد ١٩٨٧.

ميرلوبونتي، موريس ـ **تقريظ الفلسفة**، ترجمة خوري قزحيا، بيروت ١٩٨٣.

ناصيف نصار، الدكتور ـ **تصورات الأمة المعاصرة**، الكويت ١٩٨٦.

ناصيف نصار، الدكتور ـ **طريق الاستقلال الفلسفي**، بيروت ١٩٧٩.

ناصيف نصار، الدكتور ـ **مطارحات للعقل الملتزم**، بيروت ١٩٨٦.

نجيب بلدي، الدكتور ـ **ديكارت**، ط٢، القاهرة ١٩٦٥.

النشار، الدكتور علي سامي ـ **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ٣ج، ط٧، القاهرة ١٩٧٧.

النشار، الدكتور علي سامي ـ **نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان**، القاهرة ١٩٦٤.

هشام شرابي، الدكتور ـ **المثقفون العرب والغرب**، ط٥، بيروت ١٩٩٩.

هنتر ميد، الفيلسوف ـ **الفلسفة أنواعها ومشكلاتها**، ترجمة فؤاد زكريا، ط٢، القاهرة ١٩٦٧.

هنري كوربان ـ **تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد**، ترجمة حسن قبيسي، بيروت ١٩٦٦.

هيجل، الفيلسوف، ف، ولهلم ـ **موسوعة العلوم الفلسفية**، مج١، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، بيروت ١٩٨٣.

وليم جيمس، الفيلسوف ـ **إرادة الاعتقاد**، ترجمة محمود حب الله، القاهرة ١٩٤٦.

وولف، جيجن ـ **المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية**، ترجمة عزة قرني، القاهرة.

يحيى هويدي، الدكتور ـ **مقدمة في الفلسفة العامة**، القاهرة ١٩٨٩.

يحيى هويدي، الدكتور ـ **باركلي، القاهرة ١٩٦٠.**

يحيى هويدي، الدكتور ـ **دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة**، القاهرة ١٩٦٨.

يوسف كرم ـ **تاريخ الفلسفة الحديثة**، القاهرة.

يوسف كرم ـ **المعجم الفلسفي**، القاهرة ١٩٧٩.

فهرس المحتويات

كتب أخرى للمؤلف

(١). **نظرية المكان في فلسفة ابن سينا**، بغداد ١٩٨٧. وطبعة ثانية في دمشق بعنوان **نظرية المكان في الفلسفة الإسلامية، ابن سينا نموذجاً**، دار نينوى ٢٠٠٨.

(٢). **العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد**. دار الطليعة، بيروت ١٩٩٥. ويعاد طبعه في دمشق.

(٣). ابن رشد، **تلخيص السياسة**، ترجمة بالاشتراك، بيروت، دار الطليعة، ط١، ١٩٩٨، ط٢، ٢٠٠٢.

(٤). ابن سينا، **التعليقات**، ودراسة وتحقيق، بغداد ٢٠٠٢، دار التكوين، دمشق ٢٠٠٨.

(٥). **محمد مهدي النراقي**، **الوجود والماهية**، دراسة وتحقيق وتعليق لكتابه **قرة العيون في الوجود والماهية**، دار نينوى، دمشق ٢٠٠٧.

(٦). **الفلسفة والمنطق**، جامعة النهرين، بغداد ٢٠٠٦.

(٧). ترجمة كتاب المستشرق أرفن روزنثال، **الفكر السياسي الإسلامي في العصر الوسيط**، تحت الطبع.

كما يقوم المؤلف بتحقيق الأعمال الكاملة للفيلسوف العراقي الدكتور ياسين خليل (ت١٩٨٦) في التراث العلمي العربي وفي فلسفة العلم والمنطق الرياضي والفلسفة المعاصرة.

مطبعة دار الكتب - منطقة بئر حسن - بناية البارادايز ٠١/٨٥٣٧٥٣ dots

من الآخر.. إلى الذات

□ ما فتىء البحث في معرفة الإنسان والعالم موضوعاً من موضوعات التفلسف الحقيقي، الشائكة والإشكالية، في أي فكر فلسفي، أجنبياً كان أم عربياً، قديماً كان أم حاضراً. فمن البديهي والحالة هذه أن يأتي هذا الموضوع على رأس المسائل التي يتناولها هذا الكتاب لمتابعة أحدث ما توصل إليه الفكر الفلسفي في مجال العلاقة بين المعرفة الإنسانية ووجود العالم، من قبيل: نظرية المعرفة في الفلسفة، وعلاقة الفيلسوف بالعالم، وتعامل الفيلسوف مع تاريخ الفلسفة، وظاهرة العبقرية فلسفياً، وعلم الأخلاق وعلاقته بالفلسفة... إلخ.

□ إنما ليست هذه كل الموضوعات التي يتناولها هذا الكتاب، فثمة فصول فيه مفردة لدور ومكانة بعض أعلام الفلسفة في الغرب كما في الشرق، من أمثال: كانط وسبينوزا وشوبنهور عندهم، وأبي العلاء المعرّي وأنطون سعادة وعبد الرحمن بدوي عندنا.

□ ويختم المؤلِّف مساهماته هذه بمطالعة لهوامش في فكر القرن العشرين، وكذلك بقراءة لواقع الفلسفة العربية من خلال نموذجها السائد في العراق، وبأستشراف لمستقبل الفلسفة العربية المعاصرة، من خلال الإجابة عن التساؤل المشروع: هل هناك قطيعة إبستيمولوجية عندنا نحن العرب كما حصل ذات عصرٍ في الغرب؟

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

ISBN 9953-456-88-7

